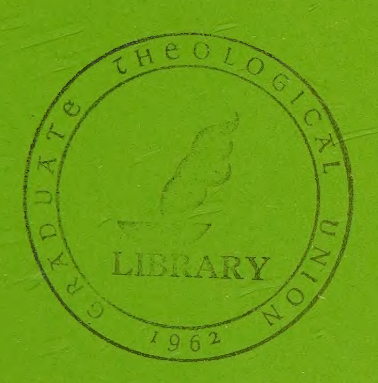
ue de réflexion théologique



1978



DEC 22 1978



rainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription d'un mot hébreu signifiant "sagesse".

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou 'de toute ton intelligence') et de toute ta force." (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en "sagesse". C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

N.B. — Pour des raisons typographiques, nous écrivons HOKHMA sans point sous le H.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ray, Atelier Orange, Cossonay-Ville (Suisse)

Imprimé en Belgique par Mercurius, Anvers.

La Loi et la Sagesse

par Sœur Antoinette BUTTE
de la Communauté protestante des Sœurs de Pomeyrol

Pour l'homme de la Bible, la Loi de Dieu est un Tout.

Pour le Juif, c'est la Thora toute entière ; pour le chrétien, c'est le tout de l'Evangile qui "accomplit" la Thora.

Parole révélée qui est à la fois exhortations, objurgations, prescriptions, avertissements, jugement, éthique individuelle et collective, vécu signifiant, la Loi concerne et ordonne la vie du croyant dans sa totalité. Elle est donc, pour lui, vitale.

Parce que la Loi n'est pas un Code de lois (comme notre Code civil ou pénal) on ne pourra parler d'infraction à la Loi ni de sanction adéquate. La non observation s'appelle infidélité ; la seule sanction sera d'être hors de l'Alliance du Peuple avec son Dieu : "Il sera retranché du milieu du Peuple".

Observer plus ou moins la Loi, c'est être plus ou moins "juste", dans la juste situation vis-à-vis de Dieu, dans la juste ligne de Ses desseins, en relation ou en rupture.

Or, dans cette Alliance, la Loi est *donnée*. Elle est essentiellement un Don de Dieu à l'Homme. Nous disons facilement que la Loi est donnée, révélée, comme si ce mot était un qualificatif de la Loi, un concept-Loi. Notre spiritualisme désincarné oublie alors qu'elle est donnée *à l'homme* et pour l'homme. Ce n'est pas une définition, c'est un acte de Dieu, pour et dans la vie concrète de l'homme.

Elle serait autre cette Loi si elle était donnée à une autre créature, cheval ou oiseau, qu'à des hommes de chair et de sang, avec leur nature d'homme, leur psychologie, leur psychisme et leur irrépressible soif de Dieu.

La Loi n'est pas faite pour Dieu, pour qu'Il se plaise à être adoré, imploré, loué, obéi. "Qu'ai-je besoin de vos holocaustes ?" Elle est donnée pour que l'homme sache adorer, implorer, louer, sacrifier, agir droitement, intelligemment et que, ce faisant, il trouve le sens, l'équilibre, la joie et la paix de sa vie — la Vérité.

Elle est donnée pour que le Peuple de l'Alliance puisse exister et subsister de siècle en siècle.

La Loi est donc Sagesse. C'est là son autre nom.

Sagesse préexistante : 'L'Eternel m'a créée la première de Ses œuvres, dès le commencement, avant l'origine de la terre, avant le premier atome de poussière.' (Prov. 8. 22-26)

Sagesse transcendante : elle est ointe, elle est sacrée de toute éternité. (v. 23)

Sagesse immanente : "Elle crie ! Du sommet des monts, à la croisée des chemins, sur la place publique, aux portes des villes et à l'intérieur, la Sagesse appelle, l'Intelligence élève la voix !" — "Homme stupide, apprends à discerner ! Insensé, apprends le sens droit !" (v. 1-5)

Sagesse incarnée : "Celui qui me trouve a trouvé la vie". "Celui qui désobéit se blesse lui-même. Ceux qui me rejettent aiment la mort." (v. 35-36)

Sagesse de la Loi : "Vous observerez ces lois et les mettrez en pratique, car ce sera là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples." (Deut. 4. 6)

Sagesse de Dieu, sagesse de l'homme

La Loi de l'Alliance se déroule dans l'Histoire en préceptes successifs et temporels. C'est un vécu concret d'expériences individuelles et collectives, existentiels.

La Sagesse crie au long des siècles aux oreilles de l'homme in-intelligent et in-sensé.

Le croyant l'écoute ou la rejette. Pour sa vie ou pour sa mort.

Loi et Sagesse s'accomplissent en Jésus-Christ. "Je suis venu non pour abolir mais pour accomplir". Rien n'est aboli. — "Que dois-je faire ?" demande un docteur juif. — "Que lis-tu dans la Loi ?" :

les grands commandements du Deut. 6 et du Lév. 18 : "Ecoute Israël, l'Eternel notre Dieu est le seul Seigneur. Tu aimeras l'Eternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée. Tu aimeras ton prochain, il est comme toi."[1]

La double loi d'amour fonde et résume toutes les lois et c'est ce fondement oublié que Jésus est venu restaurer, proclamer. La Loi n'est pas un commandement oppresseur. Elle est Don, c'est-à-dire Grâce. Elle est ouverte au vent du double amour qui domine tout légalisme, toute comptabilité.

Mais abolit-elle la Sagesse ?

*

* *

Préoccupés du Salut — débat essentiel du temps de la Réforme — n'avons-nous pas oublié la Sagesse ?

Le fait qu'une revue d'étudiants, récente, ait pris pour titre *HOKHMA*, ne serait-ce pas un signe ? Signe d'un manque, d'une

[1] Le texte hébreu dit "...ton prochain comme toi". Notre traduction habituelle est-elle juste ? son ambiguïté ne peut-elle être contestée ?

absence, d'un besoin. Signe prémonitoire, peut-être même, dans une génération qui s'avance sans savoir comment vivre. Nous pouvons considérer aussi comme un symptôme de ce manque et de ce besoin d'une sagesse chrétienne, la recherche des sagesses orientales pour tant de nos contemporains[2], l'attrait de l'Inde et des gurus pour toute une jeunesse déboussolée. Aussi la multiplication des techniques médicales, psychologiques, psychanalytiques et psychiatriques qui ont supplanté l'Eglise défaillante dans le soin de l'âme.

La Sagesse-concept peut quitter l'homme ; or *hokhma* colle à l'homme. De la Genèse à l'Evangile, en passant par les Proverbes, les Psaumes, les Prophètes, elle colle à l'Histoire, à celle des hommes tels qu'ils sont, à leur conversion possible, à leur difficile chemin.

Préexistant, transcendant, incarné, Jésus-Christ est la Loi de l'Alliance, la Loi-Don, Sagesse de Dieu ; Il accomplit la Loi, mais Il n'abolit rien.

Qu'est-ce à dire ?

Nous aimons à répéter que la Loi est devenue "spirituelle". Jésus n'a-t-il pas dit : "Mes paroles sont esprit et vie" ? Et aussi : "La lettre tue et l'esprit vivifie" ?

Une loi spritulle ! Comme nous aimons ce mot passe-partout qui plane au-dessus de nos têtes ! Quelle chose admirable qui nous entraîne dans le flou des hauteurs parmi nos chers idéaux. Et "la liberté des enfants de Dieu", comme elle s'accorde bien à notre petite sagesse humaine !

Nous dirons alors que "l'homme n'est pas fait pour le sabbat" et que, par conséquent, le sabbat est chose relative et peu importante. Mais nous oublions la première partie de la phrase, l'affirmation de la sagesse : "le sabbat est fait pour l'homme".

Nous répétons "Qu'ai-je à faire de vos holocaustes", et nous "spiritualisons" la nécessité de l'offrande sacrificielle, de la mise à part pour Dieu.

Nous aimons dire avec tout homme de bien : "Aimez-vous les uns les autres", mais nous oublions la fin de la phrase, précise et concrète : "Comme Je vous ai aimés" — jusqu'à la Croix, jusqu'à la mort à nous-même et au sacrifice.

Car enfin l'homme sait-il aimer ? et lui, et le prochain ?

Nous lisons : "Si le grain de blé ne meurt, il reste stérile" comme un jugement, alors que c'est d'abord une évidence, une loi de la vie à laquelle nul ne peut échapper.

La Loi est perpétuelle

L'Ecriture répète ce mot avec insistance.

Et Jésus déclare solennellement : En vérité, Je vous le dis : avant que ne passent ciel et terre, jusqu'à la Fin des Temps, pas

[2] Spécialement dans les milieux protestants réformés, semble-t-il.

un seul point sur l'i de la Loi ne sera supprimé ; et celui qui enseignera à supprimer sera un petit dans le Royaume — comme "le plus inutile du monde" dit Calvin — Car il faut que le chrétien dépasse le pharisien. (Matt. 5. 18-20)

Oui, la Loi est perpétuelle parce qu'elle est Sagesse, et que l'homme est toujours l'homme ; il ne peut enfreindre la Sagesse sans folies, déviations, désordres.

Perpétuel le Décalogue, génial dans sa forme et son esprit, sa concision et sa vérité vitale pour tout le peuple qui veut survivre. Loi fondamentale qui fut jusqu'au milieu de ce siècle celle de tout code civil et pénal des nations christianisées — ce qu'on appelle les Fondements du Droit.

Perpétuelle la circoncision (Gen. 17), marque dans la chair d'appartenance à Dieu et d'identité — qui s'accomplit dans le sacrement du baptême, signe visible et public d'un acte de Dieu et d'appartenance à Dieu, d'identité.

Perpétuelle la Pâque (Ex. 12) qui s'accomplit par la Sainte Cène du Jeudi-Saint et les innombrables Cènes célébrées depuis 2.000 ans sous toutes les latitudes et dans toutes les langues avec les mêmes mots et les mêmes gestes.[3]

Perpétuel le sabbat, décidément fait pour l'homme, et la dîme (Deut. 14. 22), "sacrifice" (Héb. 13. 16), mise à part pour Dieu, signe d'appartenance du tout de nos biens à Dieu — *pars pro toto* — et le Sacrifice perpétuel (Ex. 29) qui est la consécration (Rom. 12. 1). Enfin les lois multiples qui s'accomplissent dans la double Loi d'amour, bien incarnée dans le quotidien de la vie et ses usages.

Et les fêtes religieuses, les diverses cérémonies ? Que faut-il en penser ? Ne les avons-nous pas méconnues ?

Dans son Commentaire, Calvin parle de "ces esprits volages et tumultueux qui prennent volontiers cette occasion (la nouvelle Alliance) pour renverser tout", alors que Dieu "avait montré à la venue du Christ qu'elle ne serait point diverse de la première (Alliance) et que plutôt ce serait afin d'établir et ratifier à jamais l'Alliance qu'Il avait faite dès le commencement..." Et après avoir précisé ainsi que la Nouvelle Alliance n'est pas autre, Calvin parle des cérémonies... "dont l'usage a été aboli, mais la signification en a été encore mieux approuvée et confirmée."

Les usages ne sont point la Loi, mais la signification l'est et le demeure. "Dont s'en suit que la venue du Christ n'a rien ôté aux cérémonies — plutôt au contraire — car la vérité des ombres nous étant présentée leur apporte plus grande fermeté quand, voyant le plein effet d'icelles, nous reconnaissons qu'elles n'ont été ni vaines ni inutiles."

Et il ajoute "Apprenons de maintenir inviolable ce lien sacré

[3] Il serait bon peut-être de réapprendre ce que nous faisons tous en célébrant la Cène.

entre la Loi et l'Evangile" et il répète : si "l'usage externe fut temporel, la signification est éternelle."[4]

C'est aussi la pensée de l'épître aux Hébreux parlant de "l'ombre des choses à venir". L'ombre est à la fois image imprécise mais identificatrice et indicatrice du corps réel. Ne l'avons-nous pas pensé au contraire comme irréalité, négativité ?

Il faut entendre le professeur et rabbin André Neher parler du "rite" comme réalité supérieure, nécessaire à la vie de l'homme, aux temps modernes comme aux temps anciens.[5] "Ce qui a été bon pour le Peuple de Dieu, et a assuré sa survie pendant des siècles, est encore bon pour lui aujourd'hui" nous fut-il dit dans un kibboutz.

Les cérémonies seraient-elles donc aussi Sagesse ?

Ne traitons-nous pas la Loi — nous protestants réformés en particulier — avec une certaine et "libre" désinvolture ? Nous nous référons à la lutte de Jésus contre le légalisme des pharisiens, mais nous oublions qu'Il les accuse justement de "transgresser" la Loi, de "l'annuler" ? (Marc 7. 13). En nous appuyant sur les épîtres de saint Paul, nous oublions d'ajouter qu'il proteste justement contre le faux usage de la Loi, son usage "à salut" ?[6]

La Loi n'est-elle pas maintenue, répétée dans les exigences de l'Evangile et les multiples exhortations des apôtres ?[7] La bonne nouvelle de l'Evangile n'est-elle pas justement de magnifier toute la Loi qui maintenant procède du Salut comme un fleuve de sa source, pour irriguer toute la vie des hommes ?

Il nous apparaît que l'Evangile n'est pas seulement une Foi mais aussi une Sagesse, que le Christ Jésus n'est pas seulement le Rédempteur — mort et ressuscité pour notre salut — mais aussi "Sagesse de Dieu" pour notre existence d'homme sauvé ; que les prescriptions des épîtres ne sont pas seulement une "éthique évangélique" mais une Sagesse nécessaire.

Jésus-Christ Sagesse est attesté par l'Ecriture. Déjà en Esaïe 53, le Serviteur "par sa sagesse justifiera les hommes". L'Enfant Jésus n'était-il pas "rempli de sagesse" (Luc 2. 40) ? Il "croissait en sagesse et en grâce" (v. 52). Jésus dit de lui-même en parlant de la sagesse de Salomon : "il y a ici plus que Salomon" (Luc 11. 31). Le rapprochement que l'on a pu faire entre le Logos du Prologue de Jean et l'Hymne de la Sagesse des Proverbes est lui aussi révélateur.

"Christ est puissance et sagesse de Dieu" affirme St-Paul (1 Cor. 1. 24). "Il a été fait pour nous Sagesse" (v. 30), et la Sagesse est un des attributs de l'Agneau (Apoc. 5. 12 ; 7. 12). Aussi la

[4] Calvin, Commentaires : Matt. 5. 18-19, par. 18 et 19.

[5] *Clefs du Judaïsme*, Ed. Seghers, Paris 1977, p. 128-134.

[6] La Thora ne se préoccupe pas du Salut, mais de révérer Dieu dans tous les actes de la vie.

[7] Paul ne commande pas ; il recommande, il prie, il supplie.

prédication de l'Evangile est-elle Sagesse de Dieu (1 Cor. 2. 5-7 ; Eph. 3. 10). Et c'est l'Esprit de Sagesse que l'apôtre demande pour les fidèles.[8]

En vérité "il faut nous laisser rappeler par Dieu à l'Evangile total dans toute sa plénitude biblique" répétait le professeur Théo Preiss.[9]

Un regard neuf sur l'Evangile-Sagesse nous dévoile une part oubliée de cette plénitude. Il nous préserverait peut-être de nos spiritualismes désincarnés, de la fuite dans les formulations dogmatiques abstraites.

*

* *

Un renouveau d'intérêt se manifeste actuellement chez les théologiens pour les écrits sapientiaux. On compare les Proverbes à la sagesse similaire des nations qui entouraient Israël ; on s'interroge sur le chapitre 8 si différent du reste du livre ; on commente Job et Jonas et les Targum, on étudie l'Ecclésiaste (Qohéleth), les livres dit apocryphes de la Sagesse de Salomon et du Siracide, etc. *Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici.*

La sagesse antique est pleine d'enseignements certes, mais les écrits sapientiaux ne sont pas la Thora, la Loi donnée. Ce sont les *Ketouvim,* les autres Ecrits. Et ils ne sont pas l'Evangile. Or ce qui nous intéresse ici c'est la Loi-Sagesse, la Loi révélée, c'est l'Evangile-Sagesse.

C'est ici qu'il y a un vide. On dirait que l'Evangile a perdu son incarnation, que nous ne savons plus y lire que notre jugement en bien ou en mal, notre salut ou notre perdition, notre destin éternel.

Et pourtant, si Jésus a dit : "Je suis le Chemin", c'est aussi un cheminement ; "Je suis la Vérité", c'est aussi l'Amen, le réel, le vrai ; "Je suis la Vie", c'est aussi celle qui nous est à vivre.

Mais il faut bien reconnaître que les Eglises protestantes, avec leur message univoque du Salut, sont mal préparées à reconnaître le Christ-Sagesse[10]. D'où l'importance de la Dogmatique en regard de la pauvreté d'un enseignement pédagogique et de "cure d'âme" dans la formation des pasteurs et l'exercice du ministère. Le professeur W. Vischer note justement que "les Eglises de la Réforme n'ont pas de point d'attache, dans leurs fondements, pour une théologie de la Sophia. Seuls quelques esprits... ont développé quelque chose d'approchant. Pourtant il faut deman-

[8] Eph. 1. 17 ; Col. 3. 16 ; 4. 5 ; 2 Tim. 1. 7 ; Tit. 2. 12 ; Jac. 1. 5 ; 3. 17.

[9] Théo Preiss, *E.T.R.*, 1944.

[10] Car, lorsqu'on a dit "Christ est mort pour toi ; crois et empare-toi de ce salut", on n'a pas tout dit pour aider un homme d'aujourd'hui à vivre ce salut. La mariologie, qui fait de la Vierge la Sagesse médiatrice, a sans doute contribué aussi à détourner de la Sagesse le théologien protestant.

der à ces Eglises si elles sont prêtes à accéder en toute sa richesse, à la plénitude de l'intelligence, à la connaissance du mystère de Dieu : savoir Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la Sagesse (Col. 2. 3)."[11]

Pour ce temps que nous vivons, pour tant d'hommes en peine de savoir comment vivre, nous appelons de tous nos vœux une théologie de l'Evangile-Sagesse de Dieu.

Rappel à nos abonnés

Nous publions 3 numéros par an. Les numéros 7, 8 et 9 sont donc payés par l'abonnement 1978.

Si vous ne désiriez pas renouveler votre abonnement pour l'an prochain, veuillez nous le faire savoir avant le 31 décembre.

Si vous trouvez, à côté de votre adresse, la mention "avez-vous payé votre abonnement ?", vous saurez que, d'après notre fichier, votre finance d'abonnement pour 1978 ne nous est pas encore parvenue. Merci de bien vouloir faire le nécessaire au plus vite : vos versements sont indispensables à la survie de HOKHMA.

[11] W. Vischer, "L'hymne de la Sagesse", *E.T.R.*, 1975, No 2, p. 194. Voir aussi "Jésus Sagesse de Dieu" du Père Lyonnet.

La chronologie de la semaine sainte

par R.T. FRANCE

Dr en Nouveau Testament, résident de la Tyndale House for Biblical Research, Cambridge

La chronologie de la semaine sainte est un sujet qui soulève de nombreuses questions controversées. La seule expression de "semaine sainte" est déjà problèmatique car certains exégètes ont soutenu qu'il ne s'agit pas d'une seule semaine mais qu'au contraire les événements rapportés dans les chapitres 11 à 16 de Marc doivent en réalité s'étaler sur une période de six mois environ. Selon ce schéma, l'entrée à Jérusalem aurait lieu à la fête des tabernacles, tandis que les événements de Mc 14-16 seraient relégués à la Pâque suivante.[1] Le quatrième évangile place cependant l'entrée à Jérusalem dans la semaine qui précède immédiatement la Pâque (12.1, 12), bien que la purification du Temple se trouve chez lui dans un tout autre contexe.[2] Nous n'avons pas le temps de traiter ici à fond toutes les questions soulevées. Nous nous bornerons, dans cet article, à quelques problèmes précis qui sont liés aux événements de la dernière semaine de la vie terrestre de Jésus.

Signalons pour commencer que la plupart de nos difficultés historiques, du moins en ce qui concerne les évangiles, se situent au niveau de la chronologie. Il ne s'agit en général pas de conflits avec des données externes, car elles sont inexistantes pour la plupart des récits évangéliques, mais plutôt de divergences entre les évangiles eux-mêmes, lorsqu'ils rapportent les mêmes événements dans un ordre différent. Ceci indique, à mon avis, qu'il faut considérer comme une possibilité sérieuse l'éventualité que,

[1] Voir T.W. Manson dans le *Bulletin of the John Rylands Library* 33 (1950/1), pp. 271-282 ; ainsi que les remarques de W.L. Lane, *Mark*, pp. 390-391. Il faut signaler qu'il n'y a pas de lien explicitement chronologique entre les chapîtres 14 à 16 de Marc et les chapitres précédents.

[2] Voir mon étude du figuier desséché et de la purification du Temple dans *HOKHMA* No 8/1978, pp. 31-34.

dans les évangiles, les événements ne se présentent pas toujours dans l'ordre chronologique, même quand la forme du texte semble indiquer une datation précise. C'est ce que nous avons vu dans notre étude de la malédiction du figuier et de la purification du Temple. L'un ou l'autre des évangélistes peut parfois se servir d'un critère théologique plutôt que chronologique pour ordonner son récit. Qu'en est-il des problèmes chronologiques de la semaine sainte ? Sommes-nous en présence du même procédé ?

Déterminer le jour exact de la mort de Jésus est l'un des problèmes chronologiques les plus complexes du NT. On demandera peut-être si cette question est vraiment importante. Je crois qu'elle l'est, pour deux raisons principales. Du point de vue historique, tout d'abord, on pourrait déterminer l'année de la mort de Jésus en cherchant quelle année la date précise du calendrier juif est tombée le vendredi ; mais ceci est impossible si nous ne savons pas cette date exacte. En second lieu, et ceci est encore plus important pour notre propos, on rencontre ici un cas de ce qui semble être une contradiction inconciliable entre ce que dit Jean et ce que disent les synoptiques, alors que chacun semble vouloir indiquer la date avec précision. Faut-il donc en conclure qu'il y a ici une erreur chez l'un ou les autres ?

Voilà une question très complexe ! Afin de l'exposer de façon intelligible mais succincte, je suis contraint de la simplifier. Je crains qu'elle demeure tout de même assez compliquée ! Tous les évangiles s'accordent à dire que Jésus est mort le jour précédant le sabbat (Mt 27. 62 ; 28. 1 ; Mc 15. 42 ; 16. 1-2 ; Lc 23. 56 ; 24. 1 ; Jn 19. 31 ; 20. 1), c'est-à-dire le vendredi. Mais, alors que Jean indique clairement que ce vendredi *précédait* la Pâque (que c'était donc le 14 Nisan), il semble que les synoptiques croient que la Cène était elle-même le repas pascal, qui doit *suivre* l'immolation des agneaux. Jésus serait donc mort le lendemain, 15 Nisan (Mc 14. 12 et parallèles). Comment peuvent-ils avoir tous deux raison ?

S'il faut choisir entre les deux dates, il semble que la balance penche fortement en faveur de Jean. Non seulement son récit de la Passion est à plusieurs égards plus détaillé que celui des synoptiques, contenant davantage d'informations précises d'ordre chronologique qui proviennent probablement d'une source indépendante et plus détaillée[3], mais les données externes, tant juives que chrétiennes, lui sont favorables. Quand Paul parle de Jésus comme de "l'agneau pascal sacrifié pour nous", cette allusion se comprend mieux s'il a été mis à mort en même temps que les agneaux, ce qu'indiquent Jean ainsi qu'une tradition rabbinique[4] qui atteste que Jésus est mort la veille de la Pâque, c'est-à-

[3] Voir surtout C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge, 1963).

[4] Talmud Babli, *Sanhedrin* 43a ; voir aussi 67a.

dire le 14 Nisan.[5] De surcroît, on ne peut guère imaginer que Jésus ait été arrêté, condamné et même crucifié le jour sacré du 15 Nisan, c'est-à-dire le jour-même de la Pâque[6] (cf. Mc 14. 2). Enfin, les spécialistes sont en général d'accord pour dire que les données astronomiques indiquent que le 15 Nisan n'est jamais tombé sur un vendredi entre les années 27 et 34, qui sont les dates limites pour la crucifixion de Jésus. Tout cela suggère donc que c'est la chronologie johannique qui est la plus fiable. Faut-il cependant en conclure que les synoptiques se sont trompés ?

De nombreux exégètes ont essayé de résoudre ce problème. Une piste suivie par beaucoup consiste à suggérer qu'il y avait plusieurs façons de calculer la Pâque : la veille pour les uns était donc la fête pour les autres. On a proposé que Jésus suivait le calcul sadducéen, qui aurait placé le 14 Nisan le jeudi cette année-là, tandis que Jean aurait construit son récit selon le calcul des Pharisiens, qui le reporte au vendredi.[7] Chwolson, lui, a soutenu que, si le 14 Nisan était tombé sur le jour du sabbat, les Pharisiens auraient mangé le repas pascal un jour à l'avance pour ne pas profaner le sabbat en tuant et en rôtissant les agneaux, tandis que les Sadducéens, tout en tuant l'agneau un jour à l'avance, n'auraient pas craint de le manger le jour-même du sabbat. Ainsi Jésus aurait-il suivi la pratique des Pharisiens, tandis que Jean mentionne celle des Sadducéens. Il faut cependant reconnaître que ces solutions se fondent sur une hypothèse plutôt que sur des données provenant de la pratique de l'époque. Un autre chercher a proposé, de façon aussi conjecturale, que le judaïsme palestinien se serait servi d'un calendrier purement lunaire, ce qui signifie que le mois aurait régulièrement commencé le jour où l'on voyait la nouvelle lune, tandis que les Juifs de la dispersion auraient employé un calendrier fixe. Ceci aurait provoqué une divergence d'un jour de temps en temps (ce qui est encore le cas aujourd'hui dans certains pays musulmans). Dans ce cas, Marc aurait peut-être employé le calendrier de la dispersion et Jean celui de la Palestine.[9]

Une hypothèse récente, qui prend également une divergence calendrique comme point de départ mais qui est basée sur des éléments plus solides, a été proposée à la suite d'une découverte fai-

[5] C'est ce que dit aussi l'Evangile de Pierre 2 (5), document écrit au deuxième siècle ; cf. M.G. Mara, *Evangile de Pierre* (Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index), coll. Sources chrétiennes (Paris, Cerf, 1973), p. 43.

[6] Ce sujet est bien discuté par G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (1940), pp. 233-237.

[7] Voir *ibid.*, p. 217.

[8] L'opinion de Chwolson et d'autres qui l'ont suivi se trouve chez G. Ogg, *ibid.*, pp. 218-221 ; voir aussi J. Jeremias, *La dernière Cène* (Paris, Cerf, 1972), pp. 19-24.

[9] M.H. Shepherd, *Journal of Biblical Literature* 80 (1961), pp. 123-132.

Calendrier juif		Calendrier actuel
	Coucher du soleil	
14 Nisan		**Jeudi**
		La Cène
	Minuit	
	Aube	**Vendredi**
	Midi	
15 h. env. : immolation des agneaux pascaux		La Crucifixion
	Coucher du soleil	
15 Nisan Repas pascal officiel		
	Minuit	
Sabbat	Aube	**Samedi**
Fête des Azymes	Midi	
	Coucher du soleil	
	Minuit	
	Aube	La Résurrection

te à Qumrân. Il semble qu'il y ait eu là un calendrier sectaire, basé sur l'année solaire (dont témoigne également le livre des Jubilés) qui était différent de celui en usage à Jérusalem. Mlle Annie Jaubert[10] a donc suggéré que Jésus s'était servi de ce calendrier sectaire, même si cela nous oblige à reporter la date de la Cène au mardi, donc trois jours avant la crucifixion. Il est évident cependant que l'intervalle supposé par cette hypothèse entre la Cène et la mort de Jésus, qui selon tous les évangélistes a eu lieu le lendemain, rend cette hypothèse pour le moins douteuse, sans parler de l'improbabilité que Jésus et ses disciples, qui semblent par ailleurs être des Juifs orthodoxes, se soient servi d'un calendrier sectaire.[11]

Une autre solution envisage que le problème se situe non pas dans le calendrier mais dans la méthode employée pour calculer le jour. La pratique habituelle des Juifs au premier siècle était de calculer celui-ci à partir du coucher du soleil, mais J. Morgenstern suppose que Jésus suivait une pratique plus ancienne selon laquelle le jour commençait à l'aube.[12] Dans ce cas, il aurait été possible, selon J. Finegan, qu'ils aient immolé les agneaux et mangé la Pâque jeudi 14 Nisan, tandis que la célébration officielle avait lieu le lendemain.[13]

Toutes ces explications partent de l'idée que le récit des synoptiques présente effectivement la sainte Cène comme le repas pascal, que Jésus et les disciples auraient célébré à la date juste. A l'encontre de cette opinion, on peut suggérer que le fait que l'agneau ne figure pas dans le repas, de même que d'autres éléments mineurs, semblent indiquer qu'il ne s'agit pas ici du repas pascal lui-même, ce qui concorderait alors avec la chronologie de Jean. Cette opinion est confirmée par quelques paroles de Jésus en Luc 22. 15 : "J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir ; je vous déclare en effet que je ne la mangerai pas jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu." S'il s'agit ici, comme ce semble être le cas, d'un désir qui n'a pas été comblé, cela indique que la Pâque n'était pas encore arrivée et qu'elle n'arriverait point avant l'accomplissement de la mission de Jésus. Mais alors, Marc n'a-t-il pas tort de dire que c'était la Pâque que les disciples avaient préparée et que cela s'est passé "le premier jour des azymes, jour où ils sacrifiaient l'agneau pascal" (14. 12) ?

[10] *La Date de la Cène* (Etudes Bibliques), Paris, 1957.

[11] Pour des arguments contre A. Jaubert, voir par exemple Jeremias, *op. cit.*, pp. 22-24 ; J. Blinzler, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 49 (1958), pp. 238-251 ; G. Ogg, *Novum Testamentum* 3 (1959) pp. 149-160 ; A. Strobel, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960), pp. 69-101.

[12] *Vetus Testamentum* 5 (1955), p. 64, note 2 ; avec plus de détail dans son ouvrage : *Some Significant Antecedents of Christianity* (1966), pp. 8-15.

[13] J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (1964), pp. 290s.

Affirmons (avec Jean) que le 14 Nisan, jour où l'on immolait les agneaux, tombait cette année-là le vendredi. Ce "jour", selon le calcul des Juifs, aurait commencé le jeudi au coucher du soleil, ce qui veut dire qu'un repas préparé et mangé jeudi *soir* aurait eu lieu le même "jour" que l'immolation des agneaux le vendredi après-midi. Notre habitude de compter les jours à la manière romaine nous aurait-elle empêché de comprendre cette indication ? Il semble en effet que Marc signifiait le soir *avant* l'immolation des agneaux et non le soir *après* ; on aurait alors la même chronologie que chez Jean.

Cette solution n'est naturellement pas sans problèmes mais il me semble qu'elle est cependant beaucoup plus satisfaisante que toute hypothèse basée sur une différence calendrique, différence qui demeure toujours spéculative. Une telle hypothèse devient par ailleurs superflue si l'on peut établir, comme nous venons de le faire, que toutes les sources parlent effectivement de la même date. Dans ce cas, c'est notre inaptitude à saisir le système juif de calculation qui nous avait déroutés, et non pas une divergence réelle entre les évangélistes.

Si cette interprétation est à retenir, il est évident que la Cène n'aurait pas été le repas pascal au sens strict, puisque l'agneau n'avait pas encore été tué. Mais elle aurait tout de même été une anticipation délibérée de ce repas un jour à l'avance car Jésus savait qu'il serait mort à l'heure officielle. Le repas aurait donc été "pascal" dans son *intention*, ce qui explique pourquoi il est décrit ainsi dans Mc 14. 12, 14, 16. Jeremias a signalé que, de plusieurs manières, la sainte Cène correspondait à un repas pascal, [14] correspondance pleinement expliquée dans notre hypothèse. Ils entendaient bien manger la Pâque, quoiqu'il ait été impossible de manger l'agneau, ce qui en aurait fait un repas pascal au sens plein. Il fallait donc faire correspondre le repas qu'ils mangeaient aussi bien que possible à un repas pascal authentique. [15]

Je crois donc que Jean comme les synoptiques décrivent un repas qui anticipait la Pâque de façon délibérée (repas nécessairement sans agneau) ; ce repas a eu lieu le soir qui commençait le 14 Nisan, jour qui se terminerait le lendemain par l'immolation des agneaux en même temps que la crucifixion de Jésus. J'estime par conséquent que la contradiction que l'on suppose d'habitude entre Jean et les synoptiques est illusoire ; c'est le résultat d'une interprétation de Mc 14. 12 selon le calcul romain et non pas juif.

[14] J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 42-66.

[15] Notons qu'il n'y avait rien d'anormal à manger un repas pascal sans agneau. C'était la pratique courante des Juifs qui demeuraient loin du Temple de Jérusalem, seul endroit où les agneaux devaient être immolés, et c'est devenu la pratique universelle après la destruction du Temple ; cf. G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (1927), II, pp. 40-41.

Si mon hypothèse est correcte, les quatre évangélistes s'accordent pour dire que Jésus est mort le 14 Nisan.

Je reconnais pourtant que la plupart des exégètes ne trouvent pas cette hypothèse convaincante.[16] Ce qui me parait être une lecture raisonnable du texte de Marc parait forcée à d'autres ; ils retiennent donc la contradiction de date. Pour l'expliquer de façon satisfaisante, ils ne peuvent alors qu'adopter l'un des solutions qui postulent une multiplicité de calendriers ou de systèmes de calculation : sinon ils seraient obligés de laisser subsister la contradiction, sans harmonisation possible. C'est de là que provient la popularité des solutions calendriques, puisqu'il semble à la majorité des exégètes qu'il n'y ait aucune autre façon d'éviter la conclusion que l'un ou l'autre des évangélistes se soit trompé.

Conclusion

Cependant, dira-t-on peut-être, ne serait-il pas possible de proposer qu'ici aussi, comme dans les cas du figuier desséché et de la purification du Temple, la chronologie n'est pas forcément exacte, conformément à l'intention des auteurs bibliques ? Pourquoi penser que cette divergence soit plus sérieuse que les autres ? Pour répondre à ces questions, il faut souligner qu'il ne s'agit pas ici d'un récit qui pourrait être structuré selon un principe autre que chronologique. Il n'est pas question ici d'un ordre divergent d'une série d'événements, mais de propositions explicites des quatre évangiles, qui visent à lier la mort de Jésus à une date particulière du calendrier juif. En l'occurence, il s'agit donc d'une connexion chronologique délibérée. Si l'on découvrait que cette connexion est fausse, on serait alors en présence d'une véritable erreur. Le chercheur évangélique, comme tout historien responsable, va donc chercher une solution valable à la divergence entre ses sources.

On sera peut-être tenté d'ignorer tout ce débat : après tout, qu'importe que Jésus soit mort le 14 ou le 15 Nisan ? Cela ne change rien à notre salut. Cela n'affecte même pas notre compréhension de la signification de la sainte Cène, puisque tout le monde admet qu'elle se situe dans le contexte de la Pâque. S'il est vrai qu'il n'y a aucune signification d'ordre théologique dans cette chronologie,[17] il reste néanmoins vrai que l'historien ne saurait accorder le même crédit à un document qui se serait révélé faux sur un point précis de détail.

C'est un débat qui divise même les évangéliques. Tous s'accordent à dire que la Parole de Dieu n'induit personne en erreur

[16] En effet, le seul endroit où je l'aie trouvé de façon explicite est le commentaire d'A. Plummer, *Luke* (International Critical Commentary, ²1898), pp. 491s.

[17] On a cependant suggéré que Jean a trouvé dans l'heure précise de la mort de Jésus une signification importante.

mais, dernièrement, certains d'entre eux ont commencé à soutenir que cette infaillibilité se limite à des questions de foi et de morale et que, dans d'autres domaines, telles la chronologie, l'histoire et les sciences naturelles, le texte peut contenir des erreurs. Cette opinion est connue aux Etats-Unis sous le nom de "*limited inerrancy*" (c'est-à-dire une absence d'erreurs à l'intérieur de certaines limites) ; elle estime que la Parole de Dieu n'est infaillible que dans les domaines qu'on pourrait appeler "religieux", tandis qu'elle ne vise pas à une telle précision dans les domaines qu'elle considère plus périphériques. Il faut pourtant remarquer que cette distinction est purement arbitraire. Pouvons-nous dire que Dieu ne s'intéresse pas à l'histoire ou à la science tout autant qu'à la religion et qu'il ne veut pas, dans ces domaines-là également, nous enseigner la vérité ? Si notre Dieu était capable de nous donner une révélation qui contienne des erreurs à ces niveaux, comment penser qu'il soit plus scrupuleux en matière de religion ? Mises à part de profondes objections théologiques, il me semble qu'une telle distinction manque ainsi de force logique.

Il faut néanmoins distinguer cette opinion de celle que je viens de proposer au sujet de la chronologie biblique. Ce que je suggère, ce n'est pas qu'il y ait des erreurs dans le texte biblique, mais plutôt que l'auteur biblique lui-même ne veut pas toujours enseigner une chronologie précise. On pourrait d'ailleurs formuler une proposition semblable concernant ce que la Bible dit dans le domaine des sciences naturelles. S'il y a une erreur, celle-ci ne se trouve pas dans le texte biblique mais dans notre exégèse qui a supposé un ordre chronologique là où l'écrivain biblique n'avait pas une telle intention. Nous n'avons pas le droit de poser au texte des questions qui sont en dehors de son propos pour ensuite l'accuser d'erreur. Mais là ou l'intention de l'auteur est claire, nous avons le droit d'espérer que le récit sera correct dans tous les détails.

C'est pourquoi il me semble qu'un chercheur évangélique peut proposer sans aucune inconséquence d'une part que, dans les cas du figuier et de la purification du Temple, il ne s'agit pas d'une contradiction chronologique entre les évangélistes mais seulement d'une organisation des récits selon des principes différents, et d'autre part que, dans le cas de la Cène et de la mort de Jésus, il s'agit par contre de données vraiment chronologiques dans les quatre évangiles, données qu'il faut examiner avec soin pour déterminer s'il y a une vraie contradiction. Si l'on découvrait que tel était le cas, ce serait un problème sérieux pour l'évangélique qui considère la Bible comme Parole de Dieu qui ne trompe pas. J'espère avoir démontré pourtant que, malgré les désaccords académiques quant aux solutions à adopter pour résoudre ce problème, plusieurs solutions sont possibles. Ce n'est donc pas un procédé irresponsable qu'adopte le chercheur évangélique lorsqu'il

les examine toutes avec soin. Il le fait à la fois comme un historien sérieux qui veut expliquer comment une telle divergence peut exister dans ses sources et comme un théologien évangélique engagé, dans la pleine conviction que la Parole de Dieu, bien qu'on puisse en falsifier le sens, ne sera quant à elle ni erronée ni trompeuse.

Bien entendu, notre foi évangélique ne s'arrête pas aux questions d'ordre purement chronologique et il faut toujours garder la perspective juste. Nous ne devons pas non plus imaginer que la pauvreté de nos informations historiques nous fournira la solution instantanée de tous les problèmes. Tout étudiant de l'histoire ancienne sait pertinemment qu'il y a maintes questions de toutes sortes qui demeurent sans solution définitive ; le chercheur biblique ne doit donc pas imaginer qu'il pourra échapper à ces limitations, imposées par le cadre historique de ses études. Mais j'espère que la démarche suivie pour cet exemple précis de problème chronologique a montré que l'examen critique du texte peut amener le chercheur évangélique à des résultats valables.

Il faut rappeler ici que l'évangélique ne saurait laisser le champ de la critique à ceux qui, en raison de leurs présupposés, feront s'achopper plusieurs par des hypothèses qui sont loin d'être les seules possibles. Il ne suffit pas de les condamner ; il faut plutôt nous engager pleinement dans le débat afin de démontrer par nos études également approfondies que la foi évangélique n'est pas l'acceptation imbécile d'une série de préjugés dogmatiques. Au contraire, la foi évangélique comporte une attitude responsable, qui ne doit pas craindre une étude critique des textes sur lesquels elle s'appuie.*

* Cet article est un extrait d'une des conférences données par M. France au camp Hokhma 1978 (en Alsace). Il a été traduit par M. Gerald Bray, de Cambridge.

La datation de "P" dans la Genèse*

par Samuel KULLING
Doyen de la "Freie Evangelische Theologische Akademie" (FETA) de Bâle

A première vue, la datation de "P" est une question hautement technique et sans grand intérêt. Dans cet article, M. Külling réussit pourtant à présenter ce sujet de façon relativement simple et à en montrer l'enjeu, en faisant apparaître les conséquences d'une datation tardive comme celles d'une datation ancienne.

Une étude de la circoncision dans l'AT et le NT a montré à l'auteur que le chapitre fondamental à ce sujet (Gn 17), qui rapporte l'origine et le sens de la circoncision, était communément considéré par les partisans de la critique littéraire comme une composition tardive, datant de l'époque exilique ou post-exilique. A cause de cela, on ne lui reconnaît aucune valeur historique en ce qui concerne l'introduction et la signification de la circoncision.

On étudie le plus souvent de nos jours la datation d'une péricope donnée dans le contexte de la datation de la "source", du "document" ou de la "tradition" dont cette péricope est censée faire partie. J'ai donc étudié Genèse 17 non pas isolément mais en rapport avec la question de la datation de ce qu'on appelle les "éléments P de la Genèse", parmi lesquels on range Genèse 17.

Il existe un large consensus dans l'attribution des chapitres, paragraphes et versets de Genèse 1 à 50 à "P" ; selon Eissfeldt[1], voici le contenu de "P" : Gn **1**.1-**2**.4a ; **5** ; **6**.5-9, 19,28-29 ; **10** ; **11**.10-26, 27, 31-32 ; **12**.4b-5 ; **13**.6, 11b-12ab ; **16**.1a, 3, 15-

* Külling présente ici sa thèse de doctorat, intitulée *Zur Datierung der "Genesis-P-Stücke" - namentlich des Kapitels Genesis 17* (Kampen, J.H. Kok, 1964, 322 pp.) et citée ci-dessous "Külling". Cet article a été traduit de l'allemand par G. Pella.

[1] O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (3e éd., Tübingen, 1964) p. 250.

16 ; **17** ; **19**.29 ; **21**.2b-5 ; **23** ; **25**.7-10, 12-17, 19-20, 26b ; **26**.34-35 ; **27**.46 ; **28**.1-9 ; **29**.24, 28b-29 ; **30**.4a, 9b ; **31**.18ab ; **33**.18a ; **35**.6a, 9-13, 15, 22-29 ; **36**.1, 2a, 4-9, 40-43 ; **37**.1-2 ; **41**.46a ; **46**.6-27 ; **47**.5-11, 27, 28 ; **48**.3-7 ; **49**.1.28-33 ; **50**.12-13.

On considère ces éléments de la Genèse comme les plus tardifs de tout le Pentateuque.

Dans la première partie de mon livre, j'examine quand on a pour la première fois daté ces éléments si tard (Paragr. 1-2, pp. 1-42) et pour quelles raisons (Paragr. 3, pp. 43-130).

Dans la seconde partie, je teste la validité des arguments avancés jusqu'ici en faveur de la datation tardive des "éléments P de la Genèse" (pp. 131-227) ; dans le 2e paragraphe de cette seconde partie, j'examine les arguments généraux utilisés, qui concernent également d'autres parties de l'AT (pp. 132-189) ; et dans le 3e paragraphe, les arguments spécifiques qui concernent avant tout les "éléments P de la Genèse" (pp. 190-227).

Dans la troisième partie, j'examine, par une autre méthode, la datation de Genèse 17 en particulier, indépendamment des arguments avancés jusqu'ici, et je soutiens la datation ancienne (*Frühdatierung* ; pp. 228-277). Les conclusions de ce travail sont brièvement esquissées dans le paragraphe 4 (pp. 278-283).

Pour de nombreux critiques, une telle étude n'a plus de sens de nos jours parce qu'ils considèrent comme plus ou moins certaines tant la délimitation que la datation de "P" ou alors parce qu'ils ont dû admettre, à cause de l'archéologie et des comparaisons avec l'environnement proche-oriental, que même "P" contient beaucoup de matériaux très anciens. Ils voient donc peu d'intérêt dans cette question de datation. Ils reconnaîtraient même que le matériau et le contenu puissent être anciens. Seules la forme, la composition, la rédaction ou l'interprétation seraient tardives. C'est ainsi que von Rad écrit : "Les critères bien connus que l'époque classique de la critique du Pentateuque avait élaborés pour assigner à P une date tardive conservent encore aujourd'hui leur valeur ; cependant nous ne rapportons pas cette date à la 'composition', mais à un processus de rédaction littéraire et théologique relativement tardif par rapport à l'âge de la tradition". (*Théologie de l'AT*, I, Genève, Labor et Fides, [3]1971, p. 76).

Dans la troisième partie de mon livre, l'étude de Genèse 17 par la méthode de la *Formgeschichte* montre à quel point la datation distincte de la forme et du contenu pratiquée jusqu'ici est intenable. C'est donc non seulement la datation des matériaux qui doit être révisée mais aussi celle de la rédaction. La forme, le style et le contenu de Genèse 17 appartiennent au deuxième millénaire avant Jésus-Christ et n'ont rien à voir avec des rédactions post-exiliques. Comme Mendenhall (*Law and Covenant*, 1955), Baltzer (*Das Bundesformular*, 1960) et, avant eux, Wiener (*Studies*

in biblical Law, 1904), je fais la comparaison avec les traités de vassalité et je montre que Genèse 17 ressemble dans sa structure et dans son style à ces traités qui datent du milieu du 2e millénaire et qui n'ont pas survécu sous cette forme au delà de 1200 av. J.-C. Pour quelles raisons aurait-on donné cette forme à ce chapitre à une époque ultérieure, alors que la structure des traités avait changé ?

Même si l'on ne reconnaît pas la valeur de cette comparaison avec les traités de vassalité, qui fonde une datation ancienne, on est obligé de réviser la datation communément acceptée de "P", pour la Genèse en tout cas, en raison :

1. de l'histoire de la datation tardive (1ère partie)
2. de l'insuffissance des arguments avancés jusqu'ici en faveur d'une datation tardive (2ème partie)

Que montre l'examen de la première partie ?

La première partie montre que c'est l'année 1869 qui est décisive pour la datation exilique/post-exilique de "P". Ce qu'écrit Eissfeldt est inexact[2] ; en 1866, la question n'est pas encore tranchée. Dans son étude, *Die geschichtlichen Bücher* (1865), Graf se prononce encore pour l'ancienneté des "éléments P de la Genèse"[3]. Jusqu'à cette époque, ces éléments appartenaient à ce qu'on appelait la *Grundschrift,* que même l'évêque Colenso (un critique friand de datation tardive, qu'on a pu décrire comme le de Wétte du monde anglo-saxon) considérait comme la plus ancienne de tout le Pentateuque.

a) La datation récente des lois commence avec Reuss.

Dès le semestre d'été 1834, Ed. Reuss de Strasbourg soutenait — plutôt comme un "produit de l'intuition" - la thèse suivante : "Les prophètes sont plus anciens que la loi et les psaumes sont plus récents que ces deux derniers". Reuss écrit que ces "piliers fondamentaux" de sa "construction de l'histoire des Hébreux", "plus entrevus que rigoureusement bâtis", "ne devaient avoir de validité que comme schéma général et ne pas s'étendre à une chronologie appliquée à chaque élément en particulier".[4]

b) Elle se continue avec son élève Graf.

Son élève et ami, K.H. Graf, reprit de son maître cette datation récente en écrivant déjà avant la rédaction de son ouvrage "Die geschichtlichen Bücher"[5] *: "...par ton article 'Judentum (judaïsme) in Esch und Gruber', 1850 - auquel je souscris pleinement - tu t'es assuré la priorité. Je suis pleinement persuadé que toute la partie située au milieu du Pentateuque est post-exillique"*[6]

Déjà en 1844, Reuss avait, dans son article "Josué", émis l'hypothèse que, si

[2] O. Eissfeldt, *op. cit.,* p. 219.

[3] Külling, pp. 10-11, n. 34 ; cf. p. 7. n. 14.

[4] Reuss : *Geschichte,* 1881, p. VIII ; cf. *Briefwechsel,* 1904, Brief Reuss vom 31. Dez. 1865, p. 555.

[5] 1865, année de publication 1866, cf. p. 7, note 14.

[6] Külling, p. 7, note 15 ; cf. Brief Graf, p. 501.

le Deutéronome était né au temps de Josias, alors Josué datait du temps de l'exil, et les autres livres (c'est-à-dire Exode et Lévitique ; d'après p. 198, col. 1. la Genèse n'entre pas en ligne de compte ici) d'encore plus tard, parce que Josué ne se réfère pas à eux[7].

c) L'analyse littéraire de Hupfeld (1853), raison indirecte de la datation tardive des "éléments P de la Genèse" par Graf (1869).

La nouvelle hypothèse documentaire de Hupfeld "Die Quellen der Genesis" (*"Les sources de la Genèse", 1853) constitue le fondement de la datation tardive des "éléments P de la Genèse" par Graf (1869). Pourtant Hupfeld avait daté les* trois *documents (c'est la première fois qu'on en postule 3) qu'il avait trouvés dans la Genèse dans l'ordre : "G" (plus tard appelé "P"), "E", "J" ; il considérait donc encore la "Grundschrift" comme le plus ancien des trois. A ceci s'ajoute le livre de Riehm :* "Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab", *1854, qui soutenait la datation du Deutéronome du temps de Josias selon de Wette.*

Dès que les trois documents de Hupfeld furent reconnus et recherchés dans les autres livres du Pentateuque, et dès que la précédente "théorie des compléments" fut abandonnée (théorie selon laquelle "J" aurait complété la couche élohiste, c'est-à-dire "G", appelée plus tard "P"), "les éléments P de la Genèse", faisant partie d'un seul et même document considéré comme exilique ou post-exilique, durent être attribués automatiquement à la même période exilique ou post-exilique.

d) Kuenen donne une impulsion, mais ne perce pas, parce qu'il soutient la théorie des compléments.

Dans une lettre à Graf, dans laquelle il partage avec celui-ci et Reuss l'opinion que l'origine de la législation sacerdotale du Pentateuque est post-deutéronomique, Kuenen de Leiden rend Graf attentif à la parenté entre cette législation et les passages "élohistes" de la Genèse[8]. *Mais parce que Kuenen était encore, comme Reuss, adepte de la théorie des compléments, il ne fit que dater E après J, le document de base restant intact. (Chez Hupfeld les documents sont encore classés dans l'ordre : "G" = "P", "E", "J".)*

e) Critique de Graf par Riehm (1868) et Nöldeke (1869) qui voulaient défendre l'ancienneté du document de base "G" (donc le contraire de ce que Graf proposera plus tard).

En 1865, Graf écrivit dans la ligne de la tradition de son maître Reuss l'ouvrage déjà mentionné : Die geschichtlichen Bücher.

Riehm, élève de Hupfeld, rédigea à son sujet une critique[9]. *Il cherche à y démontrer que le "document de base" ("G") est un document cohérent, d'origine ancienne, pré-deutéronomique (à la p. 354, il fait appel aux "sources" de Hupfeld, 1853), comprenant non seulement l'œuvre historique de l'"élohiste" (dont Gn. 17), mais aussi la législation du Lévitique*[10].

Nöldeke (Untersuchungen, *1869), approuve la datation pré-deutéronomique du "document de base" qui, selon lui, était déjà connu d'Ezéchiel*[11].

f) La reconnaissance d'un document cohérent place Graf devant la nécessité d'un choix.

[7] Külling, p. 8, note 19.
[8] Lettre de Graf du 8 oct. 1866, p. 575 ; Külling, p. 11, n. 34.
[9] *Th. St. Kr.* 1868, pp. 350-379.
[10] Külling, p. 11 et notes 36 et 37.
[11] *Op. cit.*, 1869, p. 68 ; Külling, p. 11 et notes 38 et 40.

Graf qui, contrairement à son maître, avait accepté les hypothèses documentaires de Hupfeld sous une forme modifiée (Külling, p. 12), fut placé par Riehm et Nöldeke devant le choix, soit de situer tout *le soi-disant "document de base" avant le Deutéronome, comme ceux-ci le faisaient, soit de le transplanter* en entier, *avec les lois du Lévitique et les "élements P de la Genèse" qui appartenaient désormais au "document de base", dans la période exilique ou post-exilique. Graf opta pour la seconde solution, mais il n'eut plus la force physique de confronter sa solution avec les arguments que Riehm et Nöldeke avaient avancés contre une datation aussi tardive du document de base et surtout des lois du Lévitique (Külling, p. 11).*

g) La décision de Graf, 1869.

Comme Graf ne pouvait se décider à attribuer aux lois une date ancienne, ce qui aurait été contre son maître Reuss, il data en 1869, l'année de sa mort, les "éléments P de la Genèse" également de la période exilique ou post-exilique[12].

h) Datation tardive des "éléments P de la Genèse" pour des raisons d'analyse, 1869.

Ainsi, les "éléments P de la Genèse" (Gn 1 ; 5 ; 10 ; 17 ; 23 par exemple) ont été situés dans la période exilique ou post-exilique, **sans que ces éléments eux-mêmes eussent été examinés** en ce qui concerne leur date. *Avant* 1869, on ne trouve aucun argument s'appuyant sur ces textes-mêmes ; ce n'est qu'*après* 1869, alors que leur date exilique ou post-exilique avait déjà été fixée, que des arguments furent avancés en faveur de cette date. Ils ne sauraient avoir *a posteriori* la même force, puisqu'ils ne sont pas la cause réelle de la datation récente et n'avaient pour but que d'affermir cette date déjà fixée. C'est une raison de plus d'examiner ces arguments avec esprit critique. Or tel ne fut justement pas le cas. Au contraire, comme le montre ma thèse (pp. 47-130, où ces arguments sont cités), ils furent repris de génération en génération sans examen critique. Et pourtant, comme le montre la 2ème partie de ma thèse, ces arguments *a posteriori* ne sont pas valables.

Que montre l'examen de la deuxième partie ?

La deuxième partie examine d'abord les arguments généraux avancés en faveur d'une datation tardive :

1. L'argument du silence (pp. 132-137).
2. La datation relative d'éléments de comparaison tenus pour incohérents ou incomplètement transmis, ou encore partiellement non-historiques (p. 138-147).
3. L'argument de l'évolution logique, qui s'appuie sur des présuppositions dépassées dans le domaine de la philosophie et de l'histoire de la culture et des religions (pp. 148-165).
4. La problématique des divers arguments linguistiques de

12 "Die sog. Grundschrift" in : AWE, 1869, pp. 466-477 ; cf. Külling, p. 12 et note 41.

datation (pp. 166-189).

J'examine ensuite les arguments de datation spécifiques employés surtout pour les "éléments P de la Genèse", une fois leur datation tardive déjà prononcée. Il s'agit :

1. d'arguments isolés (pp. 190-199), comme : désignation des mois et façon de compter les années, chronologie et généalogies, présentation détaillée, spiritualité plus élevée et noms propres.
2. d'arguments tirés de traits caractéristiques de la période exilique et post-exilique (pp. 200-208), comme : importance et signification de la circoncision, exclusivisme, promesse d'un roi, influences babyloniennes ;
3. d'arguments en faveur d'un écrit sacerdotal tendancieux pour les exilés (pp. 209-227).

L'examen a montré qu'aucun des arguments généraux et spécifiques avancés ne peut plus être soutenu aujourd'hui.

Que montre l'examen de la troisième partie ?

L'étude du contexte de Gn 17 montre que ce chapitre a été arbitrairement arraché au contexte auquel il appartient et dont il constitue même le point culminant.

La Genèse est construite selon un plan d'ensemble dans lequel Gn 17 a une place bien déterminée, comme partie intégrante du contexte. En m'appuyant sur de nombreux auteurs[13] qui représentent différentes hypothèses analytiques de la formation de la Genèse, j'ai montré (pp. 268-271) que *toutes* les "sources" communément acceptées obéissent à ce plan d'ensemble.

[13] VON RAD écrit : "Ici se manifeste un plan ; pareil travail de géant, obéissant à un plan, n'advient pas par hasard au travers d'une croissance quasi naturelle" ("Das formgeschichtliche Problem" *in : BWANT*, 4.F., H.26, 1938, p. 47 ; repris dans *Gesammelte Studien zum AT*, Bd. 8, Münich, 1958, ²1961, p. 59) ; cf. aussi "Das hermeneutische Problem" *in : VF* 1946, pp. 46 ss. ; "Literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Forschung im AT" *in : VF*, 1950, p. 192 ; *Genesis* (ATD, 2) 1949, pp. 10.14). Pour ELLIGER, voir "Sinn und Ursprung" *in : ZThK* 49 (1952), p. 129. LEWY écrit quant à lui : "Pour comprendre concrètement la personnalité du narrateur sacerdotal (Pn), nous devons saisir que la valeur centrale de son système philosophico-religieux était la puissance, sous tous ses aspects" (*The Growth of the Pentateuch*, 1955, pp. 131s.). Pour BOHL, cf. "Das Zeitalter Abrahams" *in : Opera minora*, 1953, p. 26 ; pour la théorie des couches (*Schichtentheorie*) de Böhl, cf. pp. 27s. Pour DRIVER, "le livre de la Genèse n'est pas un conglomérat de fragments décousus ; les 3 sources ou documents principaux qui le constituent formaient autrefois des ensembles indépendants et les portions qui en ont été extraites ont été combinées ensemble selon un plan bien défini" (*Genesis*, Westm.C., ¹²1926, p. XVII). Pour SKINNER, "le but du rédacteur était de préserver les *ipsissima verba* de ses sources, pour autant que cela ne nuise pas à la production d'un récit harmonieux ; il semble s'être donné pour règle de trouver une place pour tous les fragments de P qui pouvaient être retenus" (*Genesis*, ICC, ²1930, p. LXIV). Pour NOTH, "le principal modèle (s.e. de P) était naturellement l'ancien récit du Pentateuque, qui existait déjà sous forme écrite selon toute probabilité. Il me semble en effet que les ressemblances entre leurs façons de faire se dérouler le

Les différentes citations mentionnées à la note 13 montrent que ces "sources" se présupposent réciproquement, se complètement, s'articulent les unes aux autres comme des roues dentées et ont des fondements communs, de sorte qu'on doit parler d'un plan qui embrasse toutes les 'sources", et non seulement "J", par exemple, comme le pense von Rad.

Le thème dominant de ce plan, je le vois, malgré toutes les remarques de détail justifiées de von Rad, davantage dans le sens d'Elliger, Lewy et Böhl : c'est la démonstration de la puissance et de la fidélité de Dieu, dont le plan et les promesses s'accomplissent pour Abraham et sa postérité, malgré tous les retards et toutes les résistances. Ce semble être le but vers lequel sont orientés tous les matériaux. Or, Gn 17 constitue un maillon nécessaire de cette chaîne, sous deux rapports : d'une part, Gn 17 présuppose ce qui précède ; d'autre part, il est présupposé par ce qui suit.

Gn 17 présuppose ce qui le précède :

J'ai montré en détail (pp. 271-274) que Gn 17 présuppose le récit antérieur et le conduit à son point culminant. Les représentants de l'ancienne théorie des compléments (*Ergänzungstheorie*) avaient mieux vu cette progression ordonnée que les partisans actuels de l'hypothèse documentaire *(neuere oder neueste Urkundentheorie).* C'est ce que nous avons montré à l'aide du commentaire de Tuch (pp. 271s.). Mieux encore que Tuch, qui postulait deux auteurs, ce qui le conduisait à attribuer le plan et la composition à l'auteur de la Grundschrift ("P") et les compléments à J,[14] Green fait ressortir l'appartenance de Gn 17 à tout son contexte.[15] Il montre en effet qu'on ne peut comprendre Gn 17 sans ce qui le précède et lui fait suite. Nous avons démontré

récit, que ce soit dans l'ensemble ou dans les détails, suggèrent fortement que P a puisé ses matériaux narratifs dans le récit yahviste, probablement dans sa forme déjà complétée par l'adjonction d'éléments élohistes ; ceci d'autant plus que nous ne pouvons pas si facilement postuler d'autres versions de la tradition du Pentateuque qui nous seraient complètement inconnues mais qui auraient été à la disposition de P." (*Uberlieferungsgeschichte des Pentateuchs,* Stuttgart, 1948, pp. 253s. ; pour une source commune à "J" et "E" appelée "G", cf. pp. 40-44). Selon PROCKSCH, "P ne rapporte en général pas ici (c.à.d. dans l'histoire patriarcale) un véritable récit, mais plutôt un compte-rendu sommaire qui n'est compréhensible que lorsqu'on connaît le récit yahviste" (*Nordhebr. Sagenbuch,* Leipzig, 1906, p. 326 ; cf. aussi p. 327). Cf. encore O. EISSFELDT, *Hexateuch-Synopse* (Leipzig, 1922) p. 85 ; J. HEMPEL, *Althebräische Literatur* (Athenaion, 1930), p. 16 ; et P. HUMBERT, "Die neuere Genesis-Forschung" *in : ThR,* NF 6 (1934), p. 217.

14 Contrairement à von Rad, Tuch envisage la formation de la Genèse ainsi : "l'ensemble cohérent de la *Grundschrift,* dont nous avons exposé le plan et les idées maîtresses (...), constitue le fondement de la Genèse, comme celui du Pentateuque tout entier. C'est elle qui détermine l'unité de pensée et l'ordonnance du tout, et qui en forme le noyau". (*Kommentar über die Genesis,* Halle, [1]1838, [2]1871, pp. XLs.

15 W.H. Green, *The Unity of the Book of Genesis* (New York, 1895) ; trad. all. : *Die Einheit der Genesis* (Gütersloh, 1903), pp. 289-308.

(pp. 272s.) à la suite de Green, par l'étude de la *mention de l'âge* d'Abram en Gn 17.1, de l'accent mis sur sa *descendance* (17. 2-8), du *commandement de la circoncision* comme du récit de son exécution, *avant même* que le fils de la promesse soit né, que **plusieurs éléments de ce chapitre ne sont compréhensibles qu'en relation avec le contexte** et perdent leur signification dès qu'on isole Gn 17. Sa portée théologique n'apparaît que dans cette relation : "...mettre en lumière la sainteté de la volonté de Dieu, en présence de laquelle il n'y a qu'une obéissance inconditionnelle".[16] Le rédacteur met intentionnellement l'accent sur cette obéissance inconditionnelle *avant* l'accomplissement de la promesse, la naissance d'Isaac. Green dit en résumé que tout le chapitre présuppose les expériences antérieures d'Abram (Gn 12-16). Inversément, il constate que "si on le sépare de son contexte, les détails de ce chapitre n'ont plus de sens et ne sont plus que le reflet d'une prolixité exceptionnelle et de la prédilection particulière de l'auteur pour les mots et les formules".

Par ailleurs, on assiste à une gradation de Gn 15 à Gn 17, comme nous l'avons montré (pp. 273s.). L'*analyse erronée* de Gn 17, qui l'attribue à une "source" différente, ne peut bien entendu plus la discerner. La *datation erronée* de Gn 17 permet encore moins de reconnaître que Gn 17 est présupposé par les chapitres suivants.

Gn 17 est présupposé par ce qui suit :

Gn 17 constitue non seulement, par l'alliance divine, le point culminant des expériences antérieures d'Abraham, mais il est présupposé par la suite du texte.[17] Graf lui-même, qui fut pourtant l'artisan de la datation tardive en 1869, reconnaissait encore, en 1865, que Gn 17 était présupposé par la suite du récit : "On ne peut accepter que l'institution de la circoncision n'ait été insérée là qu'après coup car elle est présupposée par Gn 21.4 (cf. 17.12 ; comparez aussi Gn 34.15 avec 17.10 ; Lév 12.3 avec Gn 17. 11). Rien n'indique non plus qu'on ait là une loi qui aurait été à l'origine très succintement formulée, et qui aurait ensuite été retravaillée et amplifiée."[18] Toutes les tentatives d'explication sont problématiques tant qu'on ne présuppose pas Gn 17 sous sa forme actuelle.

Halévy a avancé des arguments importants pour qu'on reconnaisse que Gn 17 est présupposé dans les chapitres suivants. Il a remarqué lui aussi la gradation qui conduit au fils de Sara[19], ainsi que l'appartenance de Gn 17 à son contexte.[20] Il avance en-

[16] K. Elliger, "Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung", *ZThK* 49 (1952), p. 130.

[17] Cf. Külling, pp. 274-277.

[18] Graf, *Die geschichtlichen Bücher*, 1865, p. 93. Voir aussi la suite de l'exposé de Graf.

[19] J. Halévy, *Recherches bibliques*, tome 1 (Paris, 1895), pp. 406-408.

[20] *Ibid.*, pp. 409-413.

suite un nouvel argument de poids : le *changement de nom* d'Abram et Saraï en Abraham et Sara, changement qui est opéré de façon conséquente dans toutes les "sources" à partir de Gn 17. Si l'on estime que ce chapitre a été inséré après coup, on doit, dit Halévy, admettre également que le "rédacteur" a dû rétroactivement effectuer ce changement de noms dans tous les passages précédant – Gn 17, puisque, partout avant, "J" parle d'Abram et de Saraï. "Or, je demande à tout historien impartial s'il est vraiment raisonnable d'attribuer des corrections aussi nombreuses à un engouement exagéré pour le calembour *ab hamôn goïm* ("père d'une multitude de nations") ? Le rédacteur qui, à en croire les critiques, remaniait ses sources avec un sans-gêne à peu près illimité n'aurait-il pas simplifié sa besogne en supprimant les versets 5 et 15, et en mettant au début du verset 16 les mots "je bénirai (ou je me souviendrai de) Sara, ta femme, et..." ? Il aurait ainsi écarté du même coup la contradiction apparente des deux documents sur les noms du couple patriarcal, qui devait le choquer plus encore qu'elle ne choque les lecteurs modernes."[21]

Les conséquences négatives de la datation tardive

1. *Conséquences pour la méthode :*

Le texte n'est pas sérieusement considéré dans son contexte. La démarche suivie pour Gn 17 arrache arbitrairement et analytiquement un chapitre ou quelques versets à leur contexte et les en isole. Voilà une méthode qui fait violence au texte et le prend trop peu au sérieux.

2. *Conséquences pour la théologie biblique :*

Depuis la datation tardive de "P", ainsi que d'autres parties du Pentateuque, on assiste à une caricature de la théologie biblique de l'AT. Ceci vaut même pour les "Théologies de l'AT" écrites par des auteurs plus positifs tels Eichrodt, von Rad, Vriezen, Jacob, Zimmerli entre autres. Elle est ramenée, en effet, à une évolution, totalement fausse, de certains "concepts théologiques", de certaines "notions" ou "conceptions", évolution organisée selon le schéma "JEDP".

3. *Conséquences pour l'exposé de l'histoire d'Israël :*

L'histoire d'Israël de Wellhausen, appelée ensuite *Prolegomena* à l'histoire d'Israël, marque le couronnement de la datation postexilique de "P" (pp. 57ss.). Dans son triomphe, elle a influencé quasiment toutes les présentations ultérieures de l'histoire d'Israël, avec pour conséquence que, là aussi, s'est implantée une caricature du véritable ordre historique des événements. Des faits appartenant à la période mosaïque sont considérés comme l'utopie d'un ou de plusieurs "prêtres" post-exiliques. Toute l'histoire du culte, de la tradition et du développement d'Israël

21 *Ibid.*, p. 410.

jusqu'au judaïsme a été décrite en suivant l'ordre "JEDP". Tout en faisant plusieurs objections de détail, on laisse cependant ce schéma régir les traits caractéristiques de l'évolution historique d'Israël.

4. *Conséquences pour la valeur historique des "sources" :*

Il n'est pas indifférent, pour l'historicité et la véracité des événements rapportés dans l'AT, qu'il y ait vraiment eu, par exemple, une alliance avec Abraham qui marque le début de l'élection d'Israël, ou au contraire que nous ayons affaire à une rétroprojection provenant de l'exil, qui n'a rien à voir avec l'histoire. Le sabbat, les prescriptions alimentaires et la circoncision proviennent-ils de l'époque de l'exil et ont-ils été simplement projetés après coup sur l'époque patriarcale, ou ont-ils été institués à l'époque où les "sources" nous le rapportent ? Toute la législation sacrificielle date-t-elle d'après les prophètes ou est-elle mosaïque ? Doit-on admettre, avec la thèse de Reuss, que "les Prophètes sont plus anciens que la Loi, et les Psaumes plus récents que tous deux", ou les Prophètes présupposent-ils la Loi ?

Certains *Alttestamentler* comme Eichrodt, Gautier, de Vries, Vriezen, entre autres, reconnaissent avec raison que la valeur historique des "sources" est liée à leur datation[22] et que la fiabilité des traditions est d'autant plus grande que les auteurs sont plus proches des événements qu'elles rapportent[23]. Inversément, si la tradition sacerdotale se montre *non fiable*, elle ne peut revendiquer une origine *ancienne*.[24] Si l'on doit lui reconnaître une date tardive, elle a alors *tout au plus une certaine valeur historique pour l'époque tardive* à laquelle on la date.[25]

5. *Conséquences pour la datation finale du Pentateuque :*

Notre connaissance de la préhistoire d'Israël et de son environnement s'est beaucoup accrue depuis le début du siècle et l'on a été contraint de parler de matériaux anciens. On a cependant voulu maintenir le schéma "JEDP". On a donc restreint la datation tardive, devenue indéfendable en ce qui concerne les matériaux, à la rédaction finale.[26] Cette datation est pourtant tout aussi insoutenable pour la rédaction finale que pour les matériaux.

[22] W. Eichrodt, "Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht", *BZAW* 31 (1916), pp. 50s. : "Si P n'est pas un produit de l'imagination *(Phantasieprodukt)* postexilique, la valeur historique y gagne..."

[23] L. Gautier, *Introduction à l'AT*, tome I (Lausanne, 1914), pp. 144 ss. ; O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, p. 88.

[24] S.J. de Vries *in : JBL* LXXXII (1963), pp. 41s. : "la conclusion est que ceux-ci (c.à.d. les récits contenus dans la *Grundschrift*, "P") sont dans une large mesure fictifs et ne sont par conséquent pas d'une haute antiquité."

[25] Th. C. Vriezen, *De godsdienst van Israël* (Zeist, Arnhem, 1963), p. 15.

[26] Voir la citation de von Rad ci-dessus p. 18.

Conséquences de la datation ancienne

Le rejet de la datation tardive (exilique-postexilique) de Gn 17, au profit d'une datation ancienne (2ème millénaire av. J. C.), a les conséquences suivantes :

1. *Conséquences pour la datation d'autres parties du Pentateuque et de l'AT :*

Puisque Gn 17 ne peut être arraché à son contexte sans lui faire violence, sa datation ancienne, étayée par des critères de forme et de contenu, doit avoir des conséquences pour d'autres parties du Pentateuque qui lui sont liées.

Cela vaut tant pour les parties de "J" ou de "E" qui sont présupposées par Gn 17 ou qui le présupposent, que pour les "éléments P de la Genèse" parmi lesquels on le range. La nécessité d'une datation ancienne de notre chapitre vient renforcer plusieurs des arguments avancés jusqu'ici contre la datation tardive de "P"[27] et manifeste que l'adoption acritique des arguments en

[27] En plus des auteurs qui contestent toute l'hypothèse documentaire et par conséquent la datation tardive de "P" également (bibliographie de ces derniers chez Külling, pp. 150s., note 13), voir les objections des auteurs suivants : DE WETTE *in : Th St Kr*, 1837, pp. 947-1003 ; *Lehrbuch*, 1852, pp. 194-196 ; NOELDEKE, *Untersuchungen*, 1869, pp. 67-71 ; SCHRADER *in :* DE WETTE, *Einleitung*, 1869, pp. 281, 316-318 (paragr. 203) ; CURTISS, *The levitical priests*, 1877 ; *De Aaronitici sacerdoti*, 1878 ; RYSSEL, *De Elohistae Pentateuchi Sermone*, 1878 ; HOFFMANN *in : Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, VI, 1879, spéc. pp. 210-215 ; MAYBAUM, *Priesterthum*, 1880 ; MARTI *in : Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1880 ; Frz. DELITZSCH *in : Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben :* "Pentateuch-kritische Studien" (12 articles), 1880 ; DILLMANN, *Exodus und Leviticus* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum AT), 1880 ; BLEEK, *Einleitung*, 1878 ; COLENSO, *Pentateuch*, Part VI, 1871 ; Part VII, 1879 ; RIEHM *in : Th St Kr*, 1868, pp. 372 ss. ; *ibid.*, 1872, pp. 283 ss. ; NESTLE, *Die israelitischen Eigennamen*, 1876 ; BREDENKAMPF, *Gesetz und Propheten*, 1881, pp. 2s. ; BRUSTON, "Le document élohiste et son antiquité" *in : Revue Théologique* VIII (1882), pp. 13 ss. ; BAUDISSIN, bibliographie *in : Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 33 (1918), pp. 1-16 ; R. KITTEL, *Theologische Studien aus Württemberg*, 1881 et 1882 ; *Geschichte*, ⁴1921, p. 322 ; VATKE-PREISS, *Histor.-Krit. Einleitung*, 1886 ; STRACK-ZOECKLER, *Kurzgefasster Kommentar*, 1886 ss. ; FINSLER, *Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens*, 1887, pp. 52-91 ; RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, tome 3, 1891, pp. 405, 409s., 432 s. ; HOMMEL, *Altisraelit. Uberlieferung*, 1897 ; VAN HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique*, 1899 ; HOFFMANN, *Instanzen gegen die Graf-Wellhausen'sche Hypothese*, 1904 ; STRACK, *Einleitung*, ⁶1906, pp. 57-62, p. 240c ; PROCKSCH, *Nordhebr. Sagenbuch*, 1906 ; KUGLER, *Moses*, 1922, pp. 36-133 ; KORTLEITNER, *Quo tempore*, 1935 ; Y. KAUFMANN, "Das Kalender und das Alter des Priesterkodex" *in : VT* IV (1954), pp. 307-313 ; LEWY, *The Growth of the Pentateuch*, 1955 ; DUSSAUD, *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921 ; *Les découvertes de Ràs Shamra (Ugarit) et l'AT*, Paris, 1937 ; R. DE LANGHE, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leur rapport avec le milieu biblique de l'AT*, Paris, 1945 ; *Het gouden altaar*, Bruxelles, 1952 ; LEHMANN, "Abraham's purchase of Machpelah" *in BASOR* 129 (1953).

faveur d'une datation exilique-postexilique des "éléments P de la Genèse" depuis 1869 était injustifiée.

Les arguments de datation avancés, spécialement les arguments généraux,[28] sont également utilisés pour dater d'autres parties du Pentateuque ou de l'AT en général. Les résultats de notre étude doivent donc être là aussi pris en considération.

2. *Conséquences pour une datation distincte du matériau et de la rédaction :*

Les découvertes archéologiques nous ont amenés à reconnaître que les "éléments P de la Genèse" dépendent de données plus anciennes, voire même très anciennes.[29] La datation ancienne de Gn 17 doit cependant nous amener un pas plus loin. Si ce chapitre ne se borne pas à *contenir* des matériaux anciens mais qu'il *est,* sous sa forme actuelle, *ancien,* un nouvel examen de la question s'impose pour déterminer s'il est légitime, pour les autres "éléments P de la Genèse", de parler d'une interprétation et d'une rédaction ultérieures de matériaux anciens. Comme nous l'a montré l'examen des arguments de datation, il n'y a pas de raisons suffisantes de postuler, non seulement pour Gn 17 mais pour les autres "éléments P de la Genèse", que nous avons là une interprétation ultérieure et tendancieuse de matériaux anciens.[30] Si Gn 17, qui constituait l'un des plus solides piliers à l'appui d'une rédaction ultérieure,[31] lui est enlevé, cette hypothèse devient branlante.

3. *Conséquences pour les hypothèses d'analyse littéraire et d'histoire des traditions :*

Ce que nous venons de dire nous ramène au Graf d'avant 1869. Nous pourrions utiliser les paroles-mêmes qu'il a prononcées à l'appui de la datation exilique-postexilique des "éléments P de la Genèse", mais cette fois en faveur de leur datation ancienne : "La seule chose qui s'oppose à la reconnaissance de la *Grundschrift* comme la partie la plus récente du Pentateuque est l'*ac-*

[28] Cf. Külling, pp. 132-189.

[29] Ces matériaux plus anciens sont reconnus en particulier par Eerdmans, Eichrodt, Gunkel, Sellin, Bennett, Kittel, Driver, Gautier, Staerk, Beer, Böhl, Procksch, Simpson, Konig, Skinner, Hempel, Humbert, von Rad, Pfeiffer, Vriezen, Noth, Bentzen, Oesterley-Robinson, Sellin-Rost, Rowley, Lods, Kuhl et Clamer. Cf. aussi Lehmann, *BASOR,* 1953, pp. 15ss. ; Castellino, *Les origines de la civilisation, Suppl. VT* IV (1957), pp. 116-137 ; Bentzen, *Introduction,* t. II, 1961, p. 36 : "Bien des choses proviennent du fait que P puise très largement dans des matériaux traditionnels de haute antiquité, pour le chapitre sur la création ou le récit du déluge par exemple. L'idéalisation des patriarches est également limitée par les matériaux traditionnels ; voir p. ex. Gn 17, 16 ss. : Abraham doute de la promesse et l'étymologie traditionnelle du nom d'Isaac est transférée de Sara (Gn 18, JE) au patriarche lui-même. Cela, P ne l'aurait certainement pas rapporté s'il n'avait pas été lié à ses matériaux."

[30] Voir spécialement Külling, pp. 209-227 : examen des arguments avancés en faveur d'un écrit sacerdotal tendancieux, fabriqué pour les exilés.

[31] Cf. Külling, p. 4, note 9.

coutumance (Gewöhnung)."[32] Cependant, il ne suffit pas, à notre avis, de remonter en-deçà de la datation de Graf en 1869 et de faire reculer la datation tardive communément acceptée dès cette époque.

Ni la forme littéraire, caractéristique d'un traité du 2ème millénaire,[33] ni l'unité de Gn 17[34], ni la datation ancienne, l'appartenance au contexte et l'imbrication de ce chapitre dans la construction ordonnée de la Genèse[35], ni la reconnaissance d'une structure très ancienne (et non pas imposée après coup) à laquelle obéissent toutes les sources,[36] rien de tout cela ne donne raison aux hypothèses actuelles, que ce soit la critique littéraire ou l'histoire des traditions. C'est donc une révision des conceptions courantes de la *formation* de la Genèse, et non seulement de sa *datation*, qui s'impose.

4. *Conséquences pour la reconnaissance de traditions écrites plus anciennes :*

La forme *écrite* de Gn 17 est caractéristique de la seconde moitié du 2ème millénaire avant J.-C. Ce chapitre vise clairement à présenter sous la forme d'un traité le compte-rendu de l'alliance conclue par Dieu avec Abraham. A l'époque de l'auteur de Gn 17, une alliance était authentifiée[37] par la rédaction[38] de traités écrits sous une forme bien déterminée. Manifestement, l'auteur de Gn 17 a trouvé bon de transmettre "l'alliance divine" sous la forme d'un tel traité. C'est pourquoi Bentzen a raison de considérer Gn 17 comme l'un des "documents".[39]

[32] Graf, "Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs" *in : AWE,* 1869, p. 468. Nous soulignons.

[33] Külling, pp. 240-249.

[34] Külling, pp. 250-262.

[35] Külling, pp. 263-278.

[36] Külling, pp. 216-227.

[37] C'est la raison pour laquelle les traités occupent une si grande place parmi les matériaux découverts. Sur la signification de la mise par écrit, cf. K. Baltzer, *Das Bundesformular in : Wissenschaftliche Monographie zum Alten und Neuen Testament,* vol. 4 (Neukirchen, 1960), pp. 26s., avec réf. : "Sur la base du parallélisme manifesté, on pourrait assimiler le document du traité au "procès-verbal" de l'alliance conclue. La signification du document dépasse cependant la simple fonction d'attestation. Le traité "vient à l'existence" précisément lorsque le suzerain établit le document, le cachète et le remet au vassal. Ces actions font partie intégrante de la conclusion d'un traité. La signification de la mise par écrit apparait encore davanrage lorsqu'on découvre que le fait d'"écrire sur les tablettes du traité" peut être synonyme de "garantir les relations fixées par le traité". Inversément, "effacer les tablettes", c'est mettre fin aux relations instituées par le traité." Cf. aussi pp. 36, 49 s.

[38] Cf. Baltzer : "les textes hittites font bien voir la signification de la mise par écrit pour la conclusion d'un traité". *Ibid.*, p. 36.

[39] Bentzen, *Introduction,* t.I, 1961, pp. 210s. ; cf. aussi Baltzer, *op. cit.*, p. 36 (note 5) : "la compréhension de 'l'alliance divine' comme un simple 'acte d'engagement' (Hertzberg, *op. cit.*, p. 138) est trop assimilée à la pensée moderne. Elle ne permet pas non plus de se représenter la conclusion de 'l'alliance divine' de façon assez concrète." Par contre, Eissfeldt ne mentionne pas (à tort) Gn 17 parmi les documents d'alliance (cf. *Einleitung,* 1956, pp. 20-23).

Ce chapitre veut rapporter le récit de la conclusion du "traité" (alliance) sous la forme d'un tel document. Dans cette perspective, l'expression *héqim berit* ("établir une alliance", Gn 17. 7, 19, 21) est éclairante. Elle est sans doute choisie à dessein pour indiquer le fait de "l'entrée en vigueur", de la "mise sur pied" d'un traité,[40] de même que *'et beriti héphar* ("rompre mon alliance", Gn 17. 14c) fait allusion à la "mise en pièces" du document, et par là, à la fin des relations garanties par le traité.[41]

D'après notre étude de critique "formiste",[42] il n'y a pas de raison de contester que Gn 17 ait existé littérairement, dès le début, sous la même forme que celle qui nous est parvenue. Et, puisqu'il a la même forme que les traités d'alliance du 2ème millénaire,[43] c'est une raison importante d'accepter l'existence de traditions écrites anciennes. Des hommes comme Dussaud,[44] van der Ploeg,[45] Widengren,[46] et Lindblom[47] l'ont affirmé avec raison.

Dans un peuple accoutumé à l'écriture — c'est bien comme tel, selon toute vraisemblance, qu'on peut considérer Israël dès le Récent Bronze[48] — et à une époque où les villes importantes avaient des scribes maîtrisant plusieurs langues,[49] on ne doit pas surestimer le rôle de la tradition orale,[50] qui existait sans doute parallélement à la transmission écrite.[51]

[40] Cf. Baltzer, *op. cit.*, p. 61 (note 5) ainsi que les endroits cités.

[41] Cf. Baltzer, *op. cit.*, p. 50.

[42] "Formkritische Untersuchung" appliquée à Gn 17, cf. Külling, pp. 240-249.

[43] Cf. Külling, pp. 228-267.

[44] R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra...*, pp. 13, 116s.

[45] R.P.J. van der Ploeg, "Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'AT", *RB* 1947, pp. 5-41.

[46] G. Widengren, *Literary and psychological aspects of the hebrew prophets*, Upsal, 1948.

[47] J. Lindblom, "Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft" *in : Festschrift für A. Bertholet* (Tübingen, 1950), pp. 332s.

[48] Cf. Külling, pp. 156-160 : "les présupposés concernant l'histoire de la culture".

[49] Cf. les inscriptions d'El Amarna, Boghazköy et Ougarit, et la constatation de Dussaud : "Il était ainsi démontré, et on aurait pu dès lors en tirer certaines conséquences touchant la critique de l'AT, que dans toute ville importante, il existait des scribes non seulement instruits dans leur propre langue (ce qu'affirment les gloses cananéennes des tablettes), mais aussi dans la langue accadienne". (*Op. cit.*, p. 13).

[50] Cf. W.H. Gispen, *Mondelinge Overlevering in het O.T.*, 1932, p. 132.

[51] J. Lindblom, *op. cit.*, p. 323 : "La récitation orale des matériaux primitifs était naturellement la forme la plus ancienne de la tradition mais, dans le peuple d'Israël, qui faisait partie de peuples pratiquant l'écriture dès les débuts de leur histoire, les traditions des temps anciens furent mises par écrit, après quoi les traditions orale et écrite poursuivirent leur route en s'influençant réciproquement".

Tout en reconnaissant cela, nous estimons cependant qu'il ne s'agit pas tant d'influence *réciproque* que d'une influence de la tradition écrite sur la tradi-

Nous pouvons dire avec Dussaud que les récits israélites ont été conservés par la transmission écrite.[52] Cela apparait, entre autres, dans la préservation d'une forme comme Gn 17, mais c'est également valable pour le reste de la tradition israélite.[53] La présence de la tradition écrite offrait également la possibilité de préserver la fidélité de la tradition orale.[54]

5. *Conséquences pour la valeur historique de la tradition :*

La mise par écrit ancienne de la tradition est évidemment profitable à sa valeur historique. La tradition orale ne peut prétendre de la même manière à une valeur historique.[55]

Au terme de notre étude, nous pouvons dire que nous n'avons aucune raison de considérer la valeur historique des "éléments P de la Genèse" comme inférieure à celle du reste du Pentateuque.

Une des conséquences de la datation ancienne, c'est que la tradition sacerdotale n'a aucune valeur historique pour ce qui est de l'époque exilique-postexilique (date à laquelle on la situe souvent à tort) parce qu'elle n'a rien à faire avec cette période. Par contre, nous recevons, par la revalorisation historique de cette tradition (en conséquence d'une datation ancienne), une autre image de l'histoire d'Israël. L'image de l'histoire israélite, renversée à la suite de la datation tardive et réorganisée selon le schéma wellhausenien "JEDP",[56] peut être rectifiée. Les paroles de Bredenkamp se confirment : "le reproche qu'il (s.e. Wellhausen) fait au document sacerdotal[57] se retourne contre lui".[58]

6. *Conséquences pour l'histoire de la révélation :*

Vriezen écrit très justement : "C'est précisément cette origine de l'histoire de la révélation qui donne la véritable explication de son existence".[59] Nous avons montré que cette origine n'entrait

tion orale. La tradition orale est en Israël un facteur insignifiant dans la création de la littérature ; cf. Gispen, *op. cit.*, p. 181 : "Op grond van dit alles is de waarde van den mondelinge overlevering als Schriftvormenden factor gering te noemen".

[52] Dussaud, *op. cit.*, p. 116 : "L'analogie que nous offrent les textes de Ras Shamra et la valeur certaine des légendes patriarcales obligent à conclure que les récits israélites se sont conservés grâce à la tradition écrite, ce qui modifie radicalement le point de vue de l'école de critique biblique."

[53] Van der Ploeg, *art. cit.*, pp. 24-41.

[54] *Ibid.*, pp. 23s. ; conclusions 1-4, p. 26 : "...tout en contrôlant cette tradition... à l'aide du texte écrit".

[55] *Ibid.*, p. 26 : "Les anciens Israélites, aussi bien que nous, attachaient plus de valeur à des textes écrits, censés anciens, qu'à des traditions même anciennes". Cf. aussi Külling, p. 2, notes 2-5.

[56] Cf. Külling, p. 140, note 12.

[57] Wellhausen lui reprochait de ne pas être historique mais d'être une reconstruction de l'histoire. C'est le reproche qu'on peut faire aujourd'hui à Wellhausen lui-même...

[58] C.J. Bredenkamp, *Gesetz und Propheten* (Erlangen, 1881), p. 3.

[59] Th. C. Vriezen, *Theologie des AT's in Grundzügen* (Neukirchen, 1956), p. 185.

pas dans le schéma d'évolution logique et qu'une relation d'alliance très ancienne était, pour l'école de Wellhausen, *la* pierre d'achoppement.[60]

La datation ancienne de Gn 17 et la reconnaissance de ce chapitre comme une tradition historique nous obligent à admettre qu'une telle relation d'alliance a été révélée à l'époque patriarcale déjà. Ce que Vriezen disait à propos de la révélation au Sinaï est valable également pour Gn 17 : "cette façon de lier les prescriptions juridiques à une épiphanie de la divnité est un fait exceptionnel dans l'Orient ancien, qui fait clairement ressortir le caractère unique de la religion révélée d'Israël".[61] Dans notre chapitre déjà, la révélation de Dieu est liée à un traité juridique qui contient des prescriptions, mais aussi des promesses, valant pour Abraham et sa postérité.

Lorsque von Rad parle de l'âge ancien de la tradition concernant la possession du pays,[62] nous pouvons ajouter qu'elle est aussi ancienne que le fait historique des révélations et des promesses accordées à Abraham (tant chez "J" que chez "P"). "Toutes les déclarations théologiques" qui sont "condensées dans le grand discours de Dieu en Gn 17"[63] ne doivent plus être considérées comme l'empreinte de rédacteurs ultérieurs ; au contraire, elles appartenaient déjà à l'antiquité d'Israël.

Précisément Josué 24, étudié par Mendenhall, indique très clairement que *c'est avec Abraham qu'a commencé quelque chose de neuf* (vv. 2, 3, 14). Notre étude de Gn 17 nous amène à remonter encore plus haut dans le temps que Mendenhall. Nous pouvons en effet appliquer à l'alliance abrahamique ce qui vaut, chez Mendenhall, pour l'alliance sinaïtique : "la relation d'alliance n'est pas qu'un stade de l'histoire des conceptions religieuses. C'est un événement qui a un point de départ historique déterminé et les conséquences historiques les plus surprenantes".[64]

C'est pourquoi nous considérons les paroles de Dieu contenues dans Gn 17 comme d'authentiques promesses.[65] La force qui a permis la conquête du pays est la force de la promesse de

[60] Cf. Külling, pp. 160-165.

[61] Vriezen, *op. cit.*, p. 287.

[62] Von Rad : "la tradition concernant la possession du pays avait trouvé, dès le début, son point d'action *(Einsatzpunkt)* dans l'époque patriarcale et sans doute, comme Dt 26 et 1 Sam 12.8 le laissent entendre, de façon très simple chez Jacob" ("Das formgeschichtliche Problem", *BWANT*, p. 55 ; *in : Gesammelte Studien*, 1961, p. 51, cf. p. 69).

[63] W. Zimmerli, "Sinaibund und Abrahambund" *in : ThZ* 16 (1960), p. 272.

[64] G.E. Mendenhall, "Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East" *in : The Biblical Colloquium* (Pittsburgh, Pennsylvania, 1955), p. 25. Cela ne contredit pas le rapport étroit, indiqué par Mendenhall, entre la conclusion historique de l'alliance et le don de la Loi, pour le *peuple entier*, au Sinaï.

[65] A la différence de, par exemple, de Boer, *Gods beloften* (Delft, 1955), pp. 11s., 51 : "De beloften zijn een vorm van interpretatie van een gedeelte van het verleden".

Dieu, qui a promis d'être éternellement le Dieu d'alliance d'Abraham et de sa postérité :

"Pour moi, voici mon alliance avec toi : tu deviendras le père d'une multitude de nations. On ne t'appellera plus du nom d'Abram, mais ton nom sera Abraham car je te donnerai de devenir le père d'une multitude de nations et je te rendrai fécond à l'extrême : je ferai que tu donnes naissance à des nations, et des rois sortiront de toi. J'établirai mon alliance entre moi, toi, et après toi les générations qui descendront de toi ; cette alliance perpétuelle fera de moi ton Dieu et Celui de ta descendance après toi. Je donnerai en propriété perpétuelle à toi et à ta descendance après toi le pays de tes migrations, tout le pays de Canaan. Je serai leur Dieu." (Gn 17. 4-8).

Eléments pour une philosophie chrétienne des sciences

par Jean-Claude SCHWAB

étudiant en théologie à la Faculté de théologie de Lausanne

La foi chrétienne a-t-elle quelque chose à voir avec la recherche scientifique ? Répondant affirmativement, J.-Cl. Schwab apporte ensuite de précieux éléments de réflexion. Concernant avant tout les sciences naturelles[1], *cet article peut faire apparaître également — nous semble-t-il — certaines limites d'une théologie qui se voudrait "scientifique".*

On comprendra mieux qu'un étudiant en théologie traite ce sujet avec autant d'aisance si l'on sait que l'auteur est également diplômé de physique de l'Ecole Polytechnique Fédérale de Zurich.

I. Relation entre théologie chrétienne et sciences naturelles

La question de la relation entre ces deux disciplines se pose évidemment du fait que :

— la Bible affirme que l'univers dans lequel nous vivons a été

[1] Cet article est tiré d'un mémoire de dogmatique, provoqué par la lecture du livre de Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité* (Paris, Seuil, 1970). Ce mémoire contient une analyse critique de ce dernier et propose quelques thèses nouvelles. La seconde partie, reprise dans cet article, a pour but de montrer la légitimité et la pertinence d'une telle réflexion chrétienne.

Des photocopies de la première partie de ce travail sont disponibles au prix de 4 frs.s. en écrivant à HOKHMA, CP 242, 1000 Lausanne 22.

créé par Dieu et que les choses n'ont de réalité que comme création de Dieu ;
— la foi chrétienne confesse un Dieu souverain sur tous les domaines de l'activité humaine (même s'ils se veulent autonomes) ; sa réflexion et sa responsabilité couvrent donc aussi tous ces domaines ("Faites tout au nom du Seigneur Jésus... pour la gloire de Dieu" ; cf. 1 Co. 10. 31 ; Col. 3. 17).

1. La complémentarité des approches de la réalité

La science cherche à connaître la réalité. Mais tous les hommes de science ne prétendent pas, comme J. Monod, que la méthode scientifique soit la seule approche de la réalité, la seule méthode de connaissance. La réalité est si complexe qu'on ne peut que la percevoir sous certains de ses aspects, l'approcher sans jamais la posséder entièrement. Elle peut être pénétrée par différentes voies qui ne sont pas exclusives mais complémentaires. Ces voies différentes peuvent correspondre à des significations différentes de la réalité.

Le physicien Niels Bohr[2] a développé cette notion de complémentarité à propos de la compréhension physique du phénomène de la lumière, qui réclame deux types d'explication, exclusives mais nécessaires toutes les deux (le modèle des ondes et celui des quanta lumineux). C'est par analogie qu'on peut affirmer la complémentarité des approches théologique et scientifique de la réalité : "le 'Je' connaissant vise le tout, et en cela il est qualitativement différent de ce qui peut être connu par sélection et objectivement".[3]

Certains (M. Delsol, p. ex.) considèrent également la complémentarité entre les approches scientifiques et philosophiques : l'une s'intéressant au "*comment*" des choses et l'autre au "*pourquoi*" des choses, "la connaissance du pourquoi et du comment étant deux lectures indépendantes l'une de l'autre".[4]

D'autres (M. Faessler p. ex.) considèrent, avec raison me semble-t-il, que la lecture théologique de la réalité a une fonction plus fondamentale que d'être simplement complémentaire de la lecture scientifique. La première fonde et donne un sens à la deuxième :

a) Le sens de l'existence est irréductible à la connaissance objective des choses. La recherche scientifique ne peut rendre compte du sens de la réalité, à cause même de son postulat de base (objectivité). Il faut pour cela une herméneutique du sens.

[2] Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine* (Paris, Gonthier, 1961).

[3] K. Blaser, polycopié pour un séminaire "théologie et sciences naturelles", Fac. de Théol. de Lausanne, 1975.

[4] M. Delsol, "Ordre, hasard, finalité, déterminisme dans l'évolution biologique", *RTP* 2/75.

b) Cette herméneutique du sens peut entrer en dialogue fertile avec l'explication scientifique. "Le rapport entre le savoir de la science et la confession de foi se trouve médiatisé par leur commun enracinement dans la culture, instance où s'atteste toujours à nouveau la tension bénéfique entre l'expliquer et le comprendre".[5]

c) Cette herméneutique du sens est de plus le lieu d'enracinement de l'explication scientifique, en quelque sorte un support englobant. "Les tranchantes affirmations de Monod pourront alors trouver leur limite de validité dans le champ épistémologique qui est découpé par le postulat d'objectivité et s'articuler à d'autres champs d'exploration, notamment au champ herméneutique dans lequel s'insère la théologie... L'expérience scientifique n'est qu'un moment second de notre expérience d'exister... Lorsque la foi confesse le monde comme création de Dieu, elle n'oppose à l'explication scientifique rien qui viendrait la contester ou la supplanter. Elle l'enracine seulement dans l'herméneutique d'un sens plus originaire pour bâtir avec elle la plateforme d'une éthique vraiment responsable. Elle lui donne sens en fonction d'un projet d'existence, beaucoup plus ample et profond que celui contenu dans la sévère ascèse de la connaissance objective".[6]

2. Le statut de l'apologétique

Une question subsiste, à savoir quels seront les limites et le contenu de ce dialogue entre théologie et science[7], entre herméneutique du sens et explication scientifique. Certains pensent que ce dialogue rend toute apologétique impossible et vaine. M. Faessler décrit ainsi les attentes mutuelles des partenaires du dialogue :

"La foi est donc en droit d'attendre de la science qu'elle ne réduise pas l'existence au système explicatif qu'elle peut donner de l'être humain. A l'inverse la science est en droit d'attendre de la foi que d'une part, elle rompe avec toute 'prétention animiste' à connaître a priori, dans la trame même du réel, une sorte de plan divin qui limiterait les progrès de la science... Cela implique pour la foi chrétienne l'abandon de toute prétention à s'ériger en 'explication du monde'. Or nous devons honnêtement reconnaître que nous héritons à cet égard d'un lourd passé. Constamment, la foi chrétienne a cédé à la tentation de se constituer en savoir sur l'homme, le monde et les choses, au lieu de demeurer donation de sens en fonction d'événements historiques confessés comme révélants".[8]

[5] M. Faessler, "Dialogue avec Monod", *CPE* 2-3/1971, p. 10.
[6] *Ibid.*, pp. 19, 26, 30.
[7] Voir, p. ex., Max Planck, *L'image du monde dans la physique moderne* (1933), Paris, Gonthier, 1963.
[8] M. Faessler, *op. cit.*, pp. 10, 12.

Il est vrai que la foi doit abandonner ses prétentions à concurrencer les sciences dans l'explication du monde, et à limiter les progrès de la science par des revendications à connaître le plan divin dans la trame du réel. Mais est-il juste de confiner le domaine de la foi à reconnaître le sens des choses ? Les affirmations bibliques sur la création et le Créateur qui confessent le sens de l'existence ne donnent-elles pas aussi un certain "savoir sur l'homme, le monde et les choses".

Une démarche apologétique chrétienne (en ce qui concerne la création) me paraît encore possible et nécessaire aujourd'hui. Sa tâche pourrait consister en une démarche *négative* tout d'abord : montrer que les sources de contestations de l'existence de Dieu et de l'autorité de la Bible ne proviennent pas d'une stricte démarche scientifique, mais de présupposés philosophiques ou de divers malentendus.

Une démarche *positive* cherchera ensuite à montrer ce que pourrait impliquer pour l'orientation de la recherche scientifique le fait que l'univers soit créé et ordonné par Dieu (p. ex. *the Institute of Creation Research* de H. Morris[9], orientation dans l'élaboration des théories, des postulats de base, des limites de leur validité...) Elle réfléchira aussi sur l'éclairage que les découvertes scientifiques peuvent éventuellement donner sur la compréhension du message biblique de la création.

Le but de cette apologétique ne sera pas de "rendre la Bible respectable", mais de contribuer à en rendre la lecture plus intelligible aujourd'hui. Je crois que cette entreprise est possible ; on tiendra bien sûr compte du fait que l'objectif premier de la Bible n'est pas scientifique, sans toutefois renoncer au fait que, lorsqu'elle pose une affirmation sur le "sens des choses", elle communique en même temps un certain "savoir sur ces choses".

Toutefois, l'apologétique a de plus grandes ambitions encore puisqu'elle vise à conduire les hommes de l'incrédulité à la foi. Pour être authentiquement chrétienne, elle doit se dégager des filets de la théologie naturelle, et des conceptions métaphysiques classiques posant l'être en soi. "Elle ne peut être qu'une apologétique de la confrontation et non de la collusion... Elle vise, selon C. Van Til, à dresser devant l'homme pécheur et réellement responsable de ses fautes les signes objectifs par lesquels Dieu se fait connaître". Si l'histoire de l'apologétique est celle des concessions faites à l'incroyant (à cause de la prétendue neutralité paisible des arguments classiques), celle-ci doit retrouver sa fonction d'évangélisation et de proclamation[10].

9 Cf. J. Whitcomb et H. Morris, *The Genesis Flood ; the biblical record and its scientific implications* (Philadelphie, Presbyterian and Reformed Publ. Company, 1961, [18]1974).

10 A. Probst, "La philosophie et l'apologétique de C. van Til", *Revue Réformee* 3/1977, p. 175.

Toutefois, "elle ne doit pas prétendre démontrer... Elle ne doit pas non plus inviter l'autre à faire un saut irrationnel pour croire... Sachant que la Parole de Dieu est la Vérité vraie souveraine, mesure et juge de toute vérité vraie ou prétendue, l'apologiste, *parce que cela lui a été commandé*, énonce et défend cette Parole *en se fiant non pas à lui mais à elle qui*, par l'Esprit Saint, a seule le pouvoir de convaincre".[11]

II. Questions posées par la théologie aux sciences naturelles

1. Questions concernant les présupposés des sciences

Dans le dialogue, la théologie est amenée à mettre la science en question dans plusieurs domaines. Dans un article très provoquant, H. van Riessen montre que la science est tombée dans l'apostasie et a besoin, elle aussi, d'être rachetée par Jésus-Christ. En effet, dit-il "la science humaine est une création de Dieu, la possibilité de la science est une part de la création... La science est tombée dans le péché, et sa signification depuis sa chute, c'est qu'elle exprime l'effort de l'homme d'être comme Dieu... C'est *notre tâche de vivre la rédemption de la science par Jésus-Christ*... L'apostasie de la science, c'est *sa prétention à l'indépendance à l'égard de Dieu*. Cette idolâtrie de la science est la plus influente et la plus importante des apostasies de l'histoire... En tant que part de la création divine, nous devons dire d'une part que la science n'est *pas absolue*, n'est pas par soi, elle est au contraire dépendante ; et d'autre part, *elle est limitée* ; en tant que connaissance humaine, elle a des limites."[12]

En quelques mots, van Riessen pose la possibilité et même la nécessité et la tâche d'une pensée scientifique qui soit chrétienne. Il y a ici une revendication non pas de la théologie sur la science mais de la souveraineté sur toute science du Dieu qui rachète l'homme et qui veut que nous "renversions les raisonnements prétentieux et toute puissance hautaine qui s'élève contre la connaissance de Dieu, et que nous amenions toute pensée captive à l'obéissance de Christ" (2 Co. 10. 5).

L'existence humaine est tout entière définie par une *option* se produisant au *cœur* de l'homme, au centre religieux de la personnalité.[13]

Le grand philosophe Hermann Dooyeweerd a montré que "tout homme de science, dans ses activités scientifiques, se trou-

[11] P. Courthial, "Apologie et évangélisation", *Ichthus* No 71 (1977).

[12] H. van Riessen (doyen de la Faculté de Philosophie de l'Université Technologique de Delft), "Création et Science", *Revue Réformée* 3/1976.

[13] A. Probst, *op. cit.*, p. 175.

ve finalement placé devant des questions fondamentales auxquelles il n'est pas possible de répondre d'une manière purement scientifique, pour la raison que toute réponse à ces questions est, qu'il soit conscient ou non, totalement dépendante de sa position religieuse initiale préthéorique. Ces options 'religieuses' précèdent nécessairement toute activité de la pensée scientifique".[14]

L'influence de ces options de type religieux est si profonde sur la personne et l'œuvre d'un homme de science qu'on ne peut pas passer sous silence ces présupposés sous prétexte que la science est autonome, indépendante de ceux-ci.

"*La prétention de la science à l'autonomie* doit être dénoncée comme un mensonge par la philosophie chrétienne... C'est le grand effort de beaucoup de philosophes comme Kant et Husserl de prouver que la Philosophie et la science peuvent être autonomes. Et nous avons le schéma selon lequel une faculté humaine peut se considérer comme autonome, séparée des actes de foi dans lesquels l'homme s'engage. S'il s'agit de prouver cela, on rencontre bien des difficultés, parce que, dans la création de Dieu, tout est d'un seul tenant : il y a une cohérence, une cohésion de l'ensemble de la création de Dieu. Ce n'est donc pas à nous chrétiens de prouver que la science n'est pas autonome ; ce serait aux philosophes qui prêchent l'autonomie de la science de prouver cette autonomie. Mais en fait, nul n'a jamais réussi à prouver cette autonomie de la science, et l'on comprend bien pourquoi cela n'a pas été possible. En fait c'est une *foi* qui a motivé, engendré cette théorie de l'autonomie de la Philosophie et de la Science ; c'est la foi en l'indépendance de l'homme qui veut être comme Dieu".[15] Quand les scientifiques, à partir de leurs observations et de leurs découvertes uniquement veulent attribuer un sens à la nature, ou lui dénier tout sens, ils sortent de leur compétence ; ou alors, ils exposent comme résultat ce qui était leur point de départ *(petitio principii)*.

Il y a un acte de foi au départ de la recherche scientifique :

— soit je ne vois pas que la nature ait un sens ; je n'en découvrirai pas non plus.

— soit la nature a un sens que j'ignore en partie mais que je reconnais par la Révélation générale de Dieu dans la création. Je ne pourrai pas dévoiler ce sens mais j'en trouverai des signes.

— soit la nature a un sens que je reçois par la Révélation spéciale de Dieu dans l'histoire, en Christ et par la Bible. Les découvertes scientifiques prennent alors leur sens dans ce contexte général.

La science ne se situe pas à côté de la foi, comme un moyen de connaissance indépendant ; mais elle se situe par rapport à la foi.

14 J.D. Dengerink, "H. Dooyeweerd, 1894-1977", *Revue Réformée* 3/1977, p. 142.

15 H. van Riessen, *op. cit.*, pp. 119s.

Soit l'homme de science situe ses recherches dans le cadre de la foi en la création : ses découvertes et lois prendront le sens inscrit dans la création. Soit il les situe indépendamment, c'est-à-dire en dehors de la foi en la création : ses recherches prendront alors place dans le cadre du sens ou du non-sens qu'il voudra bien attribuer à la nature. La science se trouve donc toujours dans un cadre "religieux", ou philosophique. Elle n'est pas neutre, ni indépendante.

La question posée par la théologie à chaque homme de science est donc celle de la foi préalable qui le conduit dans ses entreprises scientifiques. Est-ce la foi en l'autonomie de l'homme par rapport à Dieu, ou la foi en sa dépendance de Dieu ? De la réponse à cette question fondamentale dépend l'orientation, les prétentions de la méthode scientifique utilisée.

2. Questions concernant les méthodes et les prétentions des sciences naturelles

Le combat de la foi chrétienne consistera à affirmer la *dépendance* de la science par rapport à Dieu et à ses lois et à pratiquer la science (pensée et recherche scientifiques) dans cette dépendance. Il s'agira aussi de montrer les *limites* de la science dans sa recherche de prendre en compte toute la réalité dans sa diversité. On contestera de l'extérieur et de l'intérieur toute pensée qui a des prétentions d'absolu et d'autonomie. "L'herméneutique du sens engagera la foi chrétienne dans un dialogue polémique avec les perspectives qui érigeraient une loi naturelle ou historique en fatalisme inéluctable. Elle sera par ailleurs attentive à dénoncer et à combattre toute structure de domination aliénant la liberté humaine et son pouvoir propre d'affirmation culturelle".[16] "L'affirmation totalitaire du déterminisme universel est étrangère à la science."[17]

a) *Critique des prétentions du postulat d'objectivité :*
Cela nous amène à considérer ce postulat fondamental de la science, ainsi que la manière dont il est utilisé par certains hommes de science (tels J. Monod). Ce postulat semble bien être essentiellement lié à toute recherche scientifique ; on ne peut s'en débarasser sans sortir du domaine de la science. Mais Monod dépasse le domaine de ses compétences scientifiques lorsqu'il dit que "ce postulat est le refus systématique de considérer comme pouvant conduire à une connaissance *vraie* toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales". Et lorsqu'il ajoute que "ce postulat est posé comme condition nécessaire de

[16] M. Faessler, *op. cit.*, p. 32.

[17] J. Ullmo, *La pensée scientifique moderne* (Flammarion), cité dans *Foi et Vie* 1/1960.

toute vérité dans la connaissance".[18] Il y a là un abus, un *a priori* matérialiste et a-scientifique inavoué.

M. Faessler montre bien cela : "La faiblesse de Monod est de ne tenir pour 'valable' et 'valorisable' que la seule connaissance issue du postulat d'objectivité. Ce qui le conduit en fin de compte à restituer cette dernière au rang d'une connaissance quasi métaphysique. Des notions comme le hasard ou la nécessité quittent soudain leur cadre de validité scientifique en passant d'une connotation épistémologique à une connotation substantialiste. Une reprise philosophique s'opère alors, mais elle reste non critique dans ses présupposés".[19]

Mais le principe d'objectivité doit être relativisé à partir d'autres points de vue encore :

Le rôle de la pensée de l'homme. A première vue, la vérité scientifique peut apparaître objective et impersonnelle. Mais cette vue oublie le rôle de la pensée de l'homme dans le processus de connaissance. L'homme invoque sans cesse son jugement personnel et agit sur la base de choses qu'il considère comme vraies. Il est influencé par son arrière-plan d'éducation et par son cadre culturel ; il peut aussi bien être motivé dans ses efforts par une recherche de la beauté rationnelle. L'entreprise scientifique requiert des processus logiques, mais aussi une imagination qui transcende la logique.[20]

Les conséquences néfastes. Une des grandes forces de ce postulat réside dans les résultats étonnants auxquels il conduit, sur le plan théorique, pratique et dans ses conséquences technologiques. Ces résultats sont visibles et convaincants. Mais on commence à se rendre compte qu'ils transforment la réalité, lui imposent un cadre, une orientation qui lui est étrangère. Et l'on peut aussi commencer à mettre en doute ce principe (ou du moins sa valeur) lorsqu'on constate les effets secondaires néfastes de la science ainsi conçue (déséquilibre écologique régional ou mondial, épuisement des ressources, absence de relation à la nature...). On peut aussi se demander si cette prétendue objectivité ne sert pas une idéologie, le pouvoir en place, une structure de la société.[21]

La faiblesse de cette base. La formulation si précise du postulat d'objectivité comme la base de la science provient de Monod lui-même, bien qu'il en rende Galilée et Descartes responsables. Mais pour lui, ce postulat n'est rien d'autre que le renoncement à la *causa finalis*, à tout essai d'explication finaliste. Cette définition uniquement négative représente une base bien trop faible

18 J. Monod, *op. cit.*, p. 189.

19 M. Faessler, *op. cit.*, p. 32.

20 D'après J. Haas, "Biogenesis : paradigm and presupposition", *American Scientific Affiliation (ASA)* 4/1975.

21 D'après K. Blaser, *op. cit.*

pour la connaissance scientifique.

D'autre part, Monod ne craint pas d'essayer d'expliquer le phénomène unique de l'évolution et même de l'apparition de la conscience sans pour autant prévoir les problèmes épistémologiques. Car enfin, l'objectivité exige que tout soit considéré comme un objet. L'impossibilité principielle de séparer indéfiniment objet et sujet en physique atomique (au risque de conduire à des contradictions selon le principe d'incertitude de W. Heisenberg) devrait nous rendre plus prudents à l'égard de ce postulat.[22]

Le postulat comme méthode. Cela nous amène à replacer ce postulat dans un contexte un peu différent, à chercher à lui trouver sa juste place. La science ne pose pas le postulat d'objectivité comme "la condition nécessaire de toute vérite dans la connaissance" ; elle s'impose cela comme une discipline, une condition nécessaire en vue d'une connaissance acquise *par la méthode scientifique.* Elle ne prétend pas être la seule méthode de connaissance, ni couvrir tout le domaine de la réalité ; ce n'est pas de son ressort. Ce sont les matérialistes qui le prétendent ! Mais il est évident que la réalité peut être approchée et connue par différentes voies qui ne sont pas exclusives, mais complémentaires (cf. point I.).

En tant que discipline, ce postulat n'est pas un principe absolu; mais un instrument qu'on se donne, qui reste donc à notre service et qu'on peut écarter. Il sert à mettre en relation la réalité créée par Dieu (l'univers) et les lois qu'Il y a inscrites et qui sont l'expression de sa parole. Les lois découvertes par la méthode scientifique, pour autant qu'elles soient justes, expriment dans leur langage les lois de Dieu, c'est-à-dire les structures internes de la création de Dieu. Elles ne sont pas absolument objectives puisqu'elles dépendent de Celui qui les a prononcées et inscrites dans la création, comme données au départ ou du moins comme possibilité.

b) *Critique du processus d'abstraction de l'universel :*
C'est là un autre aspect de la méthode scientifique qu'il faut examiner de plus près. Les lois sont universelles ; la loi de gravitation p.ex. concerne toutes sortes de chutes possibles que ce soient des pommes ou des pierres qui tombent. Quel est le statut de cet universel ? "Il n'y a rien d'universel dans la réalité, mais la science, elle, traite de l'universel. Le savant ne connaît rien de plus de la réalité que le profane, mais il connaît tout autre chose... Lorsqu'elle veut chercher l'universel, la science filtre la réalité. Elle ne peut pas rendre compte de toute la réalité dans sa diversité."[23]

[22] D'après M. Heisenberg, "Der Mensch im teilnahmlosen Universum", *in Berichte und Analysen.*

[23] H. van Riessen, *op. cit.*, p. 122.

Il y a une incongruité entre les résultats de la recherche scientifique et la réalité, une différence entre la chute concrète de cette pomme et la loi de gravitation dont on se sert pour expliquer cette chute. C'est cette différence que beaucoup de savants ignorent ; ils ne distinguent pas les lois de la réalité. Et ce faisant, ils absolutisent et sécularisent la notion de loi.

C'est ce que nous contestons. Une attitude scientifique correcte consistera à faire cette distinction entre la réalité et la loi qui s'applique à cette réalité. Si de plus cette attitude se veut chrétienne, elle comprendra que "la science ne traite pas directement avec la réalité, mais essaie d'exprimer la loi de Dieu qui a formé cette réalité et la maintient. Elle fait cette distinction entre la réalité créée et la loi de Dieu qui s'applique à cette réalité".[24]

c) *Critique des exceptions au deuxième principe de la thermodynamique :*
Ce principe est évidemment gênant pour l'élaboration d'une théorie de l'évolution puisqu'il affirme qu'un système laissé à lui-même ne peut pas augmenter son ordre intérieur, c'est-à-dire passer du moins au plus complexe. Monod cherche à le contourner en affirmant : "Ce principe impose que tout système macroscopique ne puisse évoluer que dans le sens de la dégradation de l'ordre qui le caractérise. Cependant, cette prédiction du 2ème principe n'est valable et vérifiable que si l'on considère l'évolution d'ensemble d'un système énergétiquement isolé. *Au sein d'un tel système, dans l'une de ses phases, on pourra observer la formation et l'accroissement des structures ordonnées sans pour autant que l'évolution d'ensemble du système cesse d'obéir au 2ème principe.* Le meilleur exemple en est donné par la cristallisation d'une solution saturée. La thermodynamique d'un tel système est bien comprise. L'accroissement local d'ordre que représente l'assemblage de molécules initialement désordonnées en un réseau cristallin parfaitement défini est 'payé' par un transfert d'énergie thermique de la phase cristalline à la solution : l'entropie (le désordre) du système dans son ensemble augmente de la quantité prescrite par le 2ème principe".[25]

Cette thèse illustrée par l'exemple ci-dessus servira d'instrument à travers tout son ouvrage et sa démonstration. Mais elle *n'est pas vérifiée réellement.* Tout d'abord le 2ème principe concerne les systèmes isolés énergétiquement et "informatiquement". Toute croissance d'ordre doit être "payée" non seulement par de l'énergie mais aussi par de l'information. Or, dans l'exemple cité, l'information se trouve déjà dans la solution, avant qu'il y ait cristallisation ; elle se trouve dans la composition des molécules et des ions.

[24] *Ibid.*; p. 120.
[25] J. Monod, *op. cit.*, p. 30.

La cristallisation n'est pas une création d'ordre, même locale ; elle est une révélation d'un ordre déjà contenu dans les ions, sous forme d'information.

Nous disons la même chose en affirmant que toute croissance d'ordre, non seulement implique un apport extérieur d'énergie, mais nécessite un principe organisateur préexistant, une sorte de "moteur" qui peut utiliser cette énergie de façon cohérente, en vue de la croissance d'ordre. L'existence de ce "moteur" équivaut à celle d'un programme ou d'une information déjà inscrite dans la matière.

Monod donne en p. 31 un autre exemple, celui de la multiplication énorme et rapide d'une seule bactérie (*Escherichia coli*) mise dans une goutte d'eau sucrée contenant quelques sels minéraux (en système clos).

Ici il y a effectivement multiplication de l'ordre. Mais il est le résultat de l'exécution d'un programme contenu dans la bactérie qui lui impose d'utiliser l'énergie du sucre aux fins de sa reproduction. Ce programme est en fait une information contenue déjà à l'origine. Cette création d'ordre n'est qu'apparente, puisque le potentiel d'ordre se trouvait déjà contenu dans le programme, sous forme d'information. Il y aurait plutôt lieu de se demander d'où vient l'information contenue originalement dans les molécules ou dans les bactéries [1]

3. Questions posées aux sciences naturelles du point de vue de l'éthique

Bien que la science se veuille objective, donc éloignée de toute préoccupation d'ordre éthique, il faut tout de même la questionner sur ce plan-là.

a) *L'éthique comme condition de la science :*
L'éthique cherche à découvrir quel est le sens des activités et à émettre des critères de jugement sur la valeur de celles-ci. L'homme n'entreprend jamais aucune activité qui soit vide de sens. Son activité scientifique ne fait pas exception : elle a une finalité, un sens. "Une conception résolument et irréductiblement finaliste (parce qu'elle est conditionnée de sens) est aussi condition de *toutes* les activités humaines, y compris la recherche scientifique... C'est une finalité du vrai qui est la condition du jugement, de la science, du langage et du sens... Par la finalité du vrai, l'entreprise scientifique est le fait d'une liberté moralement engagée. Celle-ci construit une cohérence en s'identifiant aux contraintes qui en sont la condition... Un savant peut bien s'affirmer mécaniste ; mais sa *volonté* de n'admettre qu'une explication mécaniste pure ne s'expliquera jamais par une causalité mécaniste, sous peine de n'être qu'un fait vide de sens". [26]

Autrement dit, la recherche scientifique est rendue possible parce que l'homme peut donner un sens à cette activité ; il est li-

bre de le faire et de s'y engager. Cette *liberté* humaine en est la *condition* de possibilité, tout comme la *limite* : bien sûr, "elle est hors d'atteinte de la science qui ne détermine que ce qui est nécessairement vrai... En prenant les lunettes de la science pour considérer l'homme dans le champ où sa liberté est en jeu, le champ culturel, vous parvenez à la conclusion que vous ne découvrez jamais cette liberté. Mais si vous jugiez pourtant que tout cela peut être dominé par la science, vous réduiriez alors l'homme à un simple "ordinateur". Il est bien vrai qu'il est tout aussi impossible de prouver scientifiquement que l'homme est un "ordinateur", que de prouver qu'il est libre. Et cela découle de la limite de la science... Si l'on récuse cet aspect de la limitation de la science, on en vient alors à l'affirmation que l'homme n'est pas libre. L'homme de science pense peut-être qu'il l'a prouvé, parce que, dans ses investigations, il ne trouve rien qui ressemble à la liberté. Mais bien sûr nous n'avons pas ici une preuve, mais un acte de foi".[27]

La science peut bien proclamer qu'elle est éloignée des préoccupations de sens et d'éthique. Mais elle doit bien reconnaître que c'est parce que l'homme est libre qu'il peut entreprendre une telle activité, lui donner un sens et un but.

b) *L'éthique au cœur de la science :*
On a voulu rendre la recherche scientifique objective, en éliminer toute dimension finale ou éthique. Mais on oublie qu'en absolutisant cette démarche, on fait un choix éthique. Jeanne Hersch résume cela très bien : "Si tous les comportements se valent parce que tous 's'expliquent', alors le mot 'moral' n'a plus de sens. *Mais ce rejet a un caractère moral".*[28]

Une science qui refuse de réfléchir aux problèmes éthiques situés en son cœur va non seulement se soumettre inconsciemment à une éthique donnée, mais aussi proposer une nouvelle éthique. En effet, lorsqu'elle absolutise sa dimension d'objectivité, elle traite l'univers comme un objet dont on est séparé, et elle réclame de tous qu'ils le traitent ainsi. De cette manière se développe une éthique opposée à l'éthique chrétienne qui voit dans l'univers un don de la création de Dieu, avec lequel on ne peut traiter de façon "neutre" comme s'il n'était qu'un objet. Nous sommes appelés à avoir une certaine relation avec lui, qui dépend de notre relation avec Dieu ; c'est la relation de l'homme avec une "autre créature créée par son Créateur".

"Une chose étrange est arrivée aujourd'hui : cet homme qui est devenu plus puissant qu'à aucune autre époque de l'histoire, se

26 J. Hersch, "Ordre moral et liberté", *RTP* 2/1975, p. 127.
27 H. van Riessen, *op. cit.*, p. 123.
28 J. Hersch, *op. cit.*, p. 127.

sent à présent beaucoup moins puissant et moins libre que son pouvoir ne le présupposait, bien moins libre que les hommes à d'autres périodes de l'histoire. Par son pouvoir il s'est affranchi des servitudes de la nature, mais il semble qu'il soit devenu l'esclave de son propre pouvoir. Comment l'expliquer ?

L'homme a essayé de se rendre indépendant de Dieu en utilisant un instrument indépendant : la science et la philosophie considérés comme autonomes. L'autonomie de la science implique que la science objective soit indépendante non seulement de Dieu, mais aussi de l'homme et de ses engagements de foi. Nous voyons alors une espèce de ricochet, de répétition de l'autonomie : l'homme cherchant l'autonomie par rapport à Dieu et par la science indépendante de l'homme. Mais en fait, la seule façon dont on puisse espérer être autonome et indépendant de Dieu, c'est de *se faire l'esclave de ses instruments.* Tel est le résultat bouleversant de la recherche humaine visant l'indépendance par rapport à Dieu."[29]

J. Ellul montre comment l'homme, ayant été libéré par le Christ, n'a pas su assumer sa liberté. Cette libération devient alors, par sa faute, extrêmement dévastatrice. En effet, la révélation biblique a désacralisé la nature, et rendu ainsi possible la recherche scientifique : l'homme a trouve le courage de porter la main sur cette nature. Mais si Christ a détruit les fausses puissances sacralisantes ce n'est pas pour faire de la création de son Père un objet indifférent, utilisable n'importe comment par l'homme. Cette nouvelle relation ne pouvait être que celle de la liberté et non celle de la puissance et de l'exploitation. L'homme n'assumant pas sa liberté, la nature qui avait cessé d'être hostile est devenue un objet sans respect, sans amour. La liberté s'est déchainée alors, négativement.[30]

L'absolutisation du postulat d'objectivité est donc un choix "éthique" fondamental, qui a pour but d'écarter toute éthique du cœur de la science. Mais le processus dramatique engendré par ce choix initial parle de lui-même sur la valeur de cette éthique !

c) *L'éthique des applications de la science :*
Voyons de plus près les aboutissements de la science et les questions que la théologie doit poser à ce niveau :

"Si les mathématiques occupent une extrémité moralement désertique, à l'autre extrémité, celle des applications techniques, on doit bien reconnaître que se posent des questions éthiques. C'est par son bout technique que la chaîne scientifique paraît toucher à la création. Et c'est à propos de la technique (seul point

[29] H. van Riessen, *op. cit.*, p. 125.

[30] J. Ellul, *Ethique de la liberté* (Genève, Labor et Fides, 1978), tome I, ch. 3.

vulnérable de l'activité scientifique) que nous avons à exercer notre jugement".[31]

Les sciences sont innocentes dans la mesure où elles spéculent sur des abstractions, créations de l'homme, qui n'ont rien à voir avec la nature, et qui ne le prétendent pas non plus ! Dès qu'elles font une abstraction de la nature, elles s'en retirent ; elles sont une image de la réalité ; elles travaillent sur quelque chose d'artificiel. C'est une démarche possible, valable. Mais on doit reconnaître qu'elle n'est pas neutre ! Ce serait mauvais, non seulement de l'ignorer, mais de croire que l'image (la loi) donnée de la réalité est la réalité elle-même ; et encore pire d'imposer cette "réalité" comme la seule qui doive régir nos comportements.

"La science, considérée en général comme autonome et incarnation de la vérité, en est arrivée à notre époque aux applications pratiques. La technologie, l'organisation et la planification dominent la réalité de notre siècle. Quand la science se fait autonome, qu'elle s'affirme le siège unique de la vérité, se considère toute puissante, et oublie sa dépendance et ses limitations, cela n'a finalement pas été, au cours de l'histoire, si grave pour la pratique. Mais quand on passe à l'application pratique de cette science-là — et c'est ce qui a été fait en notre siècle sur une très grande échelle — alors c'est la réalité elle-même qui est formée selon le modèle de cette science, une réalité qui paraît exister sans Dieu et sans liberté... On prépare un avenir totalement déshumanisé, qui ne peut rien être d'autre qu'un terrible désastre".[32] Y a-t-il une possibilité que cela change ? C'est bien là l'espérance du chrétien et la motivation de son cri prophétique. Il doit montrer les aboutissements désastreux d'une science apostate et en révéler les origines. Une prise de conscience peut atténuer le cheminement vers la déshumanisation ; mais seule une repentance peut le stopper !

Camus a bien vu l'importance de cette question : "Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux, c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite ; ce sont des jeux. Il faut d'abord répondre... Galilée, qui tenait une vérité scientifique d'importance, l'abjura le plus aisément du monde, dès qu'elle mit sa vie en péril. Dans un certain sens il fit bien. Cette vérité ne valait pas le bûcher. Qui de la terre ou du soleil tourne autour de l'autre ? Cela m'est profondément indifférent. Pour tout dire, c'est une question futile... Je juge donc que le sens de la vie est la plus pressante des questions" (cité par Roquepbo). Et nous devons ajouter que, si le sens de la vie est obscurci ou rendu impossible à réaliser par une

[31] Y. Hebert, "Création et Science", *Foi et Vie* 3/1959.
[32] H. van Riessen, *op. cit.*, p. 124.

science qui impose ses applications techniques, cela devient aussi une question pressante ; la science et ses applications doivent être remises en question dans leur enracinement éthique et spirituel.

III. Le Dieu de la Bible et le Dieu de la philosophie des sciences

1. Le problème

Le problème de l'origine est insoluble. C'est une entreprise extérieure au domaine de la recherche scientifique que de déterminer l'origine absolue ou première des choses, de la nature, de la vie et de l'homme. C'est pourquoi il est raisonnable en sciences naturelles de faire une hypothèse de travail quant à cette origine, de considérer un point de départ comme une donnée de base en-deçà de laquelle on ne recule pas. La question importante est de savoir quelles sont les données minimales de départ, à partir desquelles on travaille : par exemple actuellement l'énergie (et éventuellement la matière) dans le monde de la physique et de la chimie ; on ajoutera peut-être l'information pour l'étude du monde vivant ; que doit-on ajouter pour l'étude de l'homme ? Avec cette hypothèse ou ce postulat, on n'a rien démontré, on n'a rien expliqué, mais on s'est donné un point de départ pour la recherche. Libre maintenant à la philosophie des sciences de reculer en-deçà de cette limite et de donner un nom à cette cause première fondamentalement indéchiffrable par la recherche scientifique. Elle pourra lui donner le nom de Dieu ; ce sera un *Dieu extrapolé*, postulé par elle. Un Dieu qu'on croira pouvoir rejeter lorsque certaines découvertes auront permis de reculer quelque peu en-deçà des hypothèses de départ, lorsqu'on aura "expliqué" la présence de ce qui pourrait être une marque de son action ou lorsque les présupposés philosophiques auront changé. Quelle est la différence entre ce Dieu extrapolé et le Dieu de la Bible, le Dieu révélé ?

"Si la science 'explique' le passage de la matière inanimée à la matière vivante, on n'a plus besoin de 'Dieu' pour expliquer l'apparition de l'homme. La conscience religieuse a déjà connu cette difficulté lors de la découverte de l'inertie à propos du monde physique. Avant Descartes, on avait besoin de Dieu pour tracer le chemin des planètes et leur dire où il fallait qu'elles aillent. Mais du moment qu'on a découvert l'inertie et les principes de la mécanique, point n'est besoin d'un grand architecte qui dessine à l'avance le cours des planètes ! Les lois de la physique s'en chargent, et s'en chargent à tel point que cela a été une des grandes causes de l'athéisme du siècle des lumières. Voilà bientôt trois

siècles que Kant, réfléchissant sur la science Newtonnienne, a montré que l'on ne pouvait pas prouver sérieusement l'existence de Dieu à partir du monde matériel et qu'il a critiqué les 'preuves cosmologiques' de l'existence de Dieu".[33] L'histoire des sciences modernes nous enseigne clairement que le Dieu bouche-trou est mort ![34]

2. Hasard ou déterminisme ?

Il est intéressant de comparer les visions du monde très différentes de Laplace et de Monod et de voir comment chacune peut être récupérée soit par l'argumentation athée soit par l'argumentation théiste. Cette possibilité de récupérations opposées montre bien qu'il faut mettre en question ces argumentations (tant du côté théiste qu'athée).

Laplace affirmait que tout dans l'univers est *déterminé* : "une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux".[35]

[33] R.P. Roquepbo, "Le hasard et la nécessité" posent-ils des problèmes d'ordre théologique ?, *Foi et Vie* 6/1972, p. 17.

[34] On peut faire la même affirmation quant au message génétique et au Tableau de Mendeleieff : "Quand on regarde l'immense quantité d'information contenue dans les gènes, la question surgit : Comment est-elle arrivée là ? Y est-elle arrivée par des 'processus de limite' (= qui ne peuvent être prédits à l'avance, sinon sur une base statistique) suivis de sélection ? Bien sûr cela se pourrait ; mais cela fut-il ainsi ? Ceux qui à ce point invoquent un créateur tout puissant ont l'approche la plus simple à cette question. Peut-on résoudre le problème de l'emmagasinement de l'information sans utiliser le mot de 'dessein' ? Difficilement. Toutefois, un mot de précaution ! Lorsque les propriétés des éléments chimiques furent découvertes, il semblait à première vue que tous ces éléments étaient l'expression d'un dessein. Mais lorsque la structure de l'atome et du noyau atomique fut dévoilée, il devint clair que les propriétés des éléments étaient en fait des conséquences nécessaires des propriétés des protons, neutrons et électrons. Il n'y a donc pas de dessein en fait, même si, à première vue il semble qu'il y en ait un. De même pour la quantité d'information emmagasinée dans le code génétique. Peut-être que sa structure deviendra aussi évidente, lorsque le code génétique aura été entièrement dévoilé.
Il n'y a pas là une preuve de l'existence de Dieu, d'un créateur divin. Dieu n'est pas créateur parce qu'il subsiste des inconnues dans la nature, parce qu'il bouche les trous de ma connaissance, parce qu'il apparaît tant de desseins dans la nature. Mais Dieu est créateur parce qu'il est Dieu. Il le serait toujours, même si je connaissais tout ce qui peut etre connu. Il serait toujours et encore créateur, même si j'avais une interprétation scientifique de ce que j'appelle maintenant 'dessein'." A. van der Ziel, 'Random Process and Evolution', *American Scientific Association* 4/1975.

[35] Laplace, cité par Roquepbo.

Quant à *Monod*, il reconnaît aussi un déterminisme, une nécessité du phénomène de la vie qui suit des lois bien rigoureuses. Mais il ne rend la vie nécessaire qu'à partir d'une contingence absolue d'un *hasard* de départ. L'information qui détermine tout organisme est le produit du hasard, de même que les sources de l'évolution.

Le déterminisme absolu du positivisme de Laplace pose effectivement des problèmes insolubles au niveau de l'homme, de sa liberté et de son sens. Car si tout est déterminé dès le départ et en tout temps, l'homme n'est que le produit de ce déterminisme inscrit dans les choses, qui lui ôte sa vraie liberté et son sens ; il n'est plus que le jouet de ces déterminations, quelle que soit leur provenance. Depuis le temps de Laplace, on a dû renoncer partiellement à cette conception. Elle se retrouve fondamentalement modifiée chez Monod : bien que tout le vivant soit pour lui aussi déterminé, il considère que son origine est due au hasard, et son évolution due à des interventions successives du hasard (mutations) en cours de route.

Conclusion athée : Il en tire la conclusion suivante : Le hasard est par essence dépourvu de sens, l'expression d'un non-sens. Si l'homme est le produit du hasard et non d'une volonté, il a toute liberté, mais il n'a pas de sens intrinsèque, il est seul dans l'univers. S'il le veut, c'est à lui seul de se donner un sens.

Conclusion théiste. Des conclusions très différentes peuvent être tirées des affirmations scientifiques de Monod.

Le hasard paraît gênant pour la foi. Mais la nécessité, le déterminisme l'avait été bien plus auparavant. Moltmann affirme que "la théologie depuis 200 ans est engagée dans une lutte contre l'Aufklärung, pour le Hasard, contre un système cosmique causal de la nécessité, afin de rendre compréhensible l'agir contingent du Dieu biblique. S'il n'y a pas de hasard, il n'y a pas non plus de vrai avenir, mais seulement une continuation déterminée du présent".[36] C'est ce que confirme à sa manière le R.P. Roquepbo : "Dieu n'est peut-être plus nécessaire pour expliquer le monde et la genèse de l'homme, mais à mon avis, il devient plus facile d'admettre son existence dans une vue comme celle que Monod nous propose que dans celle que nous proposait la science classique. Pourquoi ? Parce que Monod fait une place considérable à la contingence, au hasard. J'avoue ne pas comprendre pourquoi les chrétiens ici s'affolent ! Bien au contraire ! C'est aux rationalistes athées de s'affoler, ceux qui, au siècle des lumières, ont laïcisé Dieu pour le remplacer par l'immense horlogerie du déterminisme universel... Une telle représentation était (et est encore) une des causes fondamentales de l'athéisme, car elle ôte toute signification concrète à toute action de Dieu, toute Providence... Si l'avenir est déjà présent dans l'implacable logi-

[36] J. Moltmann, *in Berichte und Analysen.*

que des choses, quel sens y a-t-il à prier Dieu ?... Un monde sans contingence est un monde qui, de façon quasi nécessaire, exclut Dieu de son propre cours...

D'autre part, le fait d'être le fruit du hasard ne signifie en rien qu'on soit néant. J'ai toujours considéré que mon père et ma mère s'étaient rencontrés "par hasard" et puis que les jeux des gamètes qui finalement m'ont constitué avaient aussi dû être une sorte de "roulette du hasard". Je ne me sens pas pour autant réduit à néant ! Et ce qui est vrai pour moi en tant qu'individu me paraît aussi valable pour la réalité humaine dans sa globalité : que l'évolution ait ou non une part énorme de hasard ne change rien au fait que l'homme est là, ni à la signification qu'il revêt à ses propres yeux". [37]

Comme je l'ai dit plus haut, ces conclusions me paraissent contestables ; et ceci parce que le Dieu dont la possibilité d'existence est niée ou affirmée peut ne pas être le Dieu Créateur révélé dans l'Ecriture mais un "Dieu" dépendant de la place que la science voudra bien lui laisser ou lui refuser !

3. Le Dieu confessé et le Dieu extrapolé

En accord avec Kant sur ce point, il me paraît erroné de chercher à prouver Dieu à partir des recherches scientifiques sur la nature. D'abord parce que ces preuves seront toujours boiteuses, dépendantes des conceptions du moment et du niveau des découvertes ; ensuite et surtout parce que ce Dieu prétendument prouvé ne serait pas le Dieu de la Bible, mais un Dieu extrapolé, un Dieu rendu nécessaire par nos raisonnements, un Dieu issu de notre pensée. Ce Dieu rationnel n'a rien à voir avec le Dieu de Jésus-Christ.

C. van Til a montré que "le 'premier moteur' de la théologie naturelle n'est qu'une exigence fonctionnelle de la pensée physique qui s'attache à rendre compte de la réalité ontologique du mouvement. Cette cause non personnelle du mouvement n'a rien à voir avec la réalité vivante du Dieu de la Bible et de l'expérience. Etablir l'existence de Dieu, c'est accepter implicitement toute une série de présuppositions erronées, dont celle-ci qui contredit completement l'enseignement biblique : Dieu n'est pas immédiatement le premier connu dès notre plus primitive expérience des réalités créées... Une autre fausse présupposition consiste en ce qu'on veut donner une preuve de Dieu en partant d'un aspect du réel, en posant a priori un instant que Dieu cesse d'être totalement présent dans son œuvre créée, que la révélation créaturelle cesse d'être claire, parfaite et cohérente". [38]

Cela ne veut pas pour autant dire qu'on ne peut plus parler du Dieu Créateur, du Dieu de la Bible, en relation avec les sciences

[37] R.P. Roquepbo, *op. cit.*, p. 18.

[38] A. Probst, *op. cit.*, p. 173.

naturelles ! C'est vrai qu'il n'y a pas de connaissance authentique de Dieu en dehors de sa révélation, qui a trouvé son accomplissement en Jésus-Christ ; Il ne peut être pleinement reconnu et connu que par celui qui L'a connu en Jésus-Christ. Toutefois, je crois que quelque chose de Lui peut être perçu même par celui qui n'a pas cru en Jésus-Christ car, avant qu'Il se fasse connaître à nous comme Seigneur et Sauveur, dans une histoire qui nous précède (Israël), dans son Fils Jésus-Christ et dans une expérience personnelle, Il nous a donné les signes objectifs de sa puissance, de sa divinité et de sa perfection. Si le profane peut percevoir déjà quelque chose de Dieu au travers de la création, à plus forte raison l'homme de science ! Une des tâches de la théologie consiste à mettre en évidence ce qui peut être *perçu* de Dieu, soit intuitivement au niveau commun, soit rationnellement au niveau scientifique ; elle essaiera aussi de dire en quel sens la foi en Dieu peut être tout à fait *compatible* avec une juste compréhension scientifique des choses. Cette double tâche se justifie pour autant qu'elle cherche à témoigner du Dieu vivant et non à le démontrer !

La "récupération" du hasard que tentent Moltmann et Roquepbo est un premier pas dans le sens d'une affirmation de la *compatibilité* foi-science. Il me semble devoir aller plus loin qu'eux, et dans le sens d'une mise en évidence de ce qui peut être *perçu* de Dieu dans la création. Le hasard peut être reconnu comme une porte d'entrée à l'action providentielle et invisible de Dieu ; mais cette action n'est pas évidente. Et cette porte se referme dès que le hasard est absolutisé ; c'est alors lui le maître, un maître aveugle qui ne peut être l'expression d'un Dieu souverain. A la place de ce hasard, je confesse voir la marque d'une pensée logique (information) au cœur de la vie, dans le message génétique.[39] C'est un nouveau déterminisme, mais d'un type très différent de celui de Laplace. Je ne peux pas "déterminer" comme lui le passé et l'avenir par des lois de la nature ; mais toute la dimension biologique, biophysique serait déterminée dès l'origine par une information extrêmement grande et précise. Ce déterminisme nous ôte évidemment toute liberté *à ce niveau biophysique*. Qui s'est jamais plaint de ce qu'il n'ait pas la liberté d'avoir deux têtes, trois yeux ou cinq jambes ?! Nous pouvons reconnaître que l'homme, au niveau biophysique n'est pas soumis à un hasard aveugle hypothétique, ni à un déterminisme également aveugle et insensé, mais à *un déterminisme qui provient d'une pensée et qui lui est favorable. Cela ne préjuge rien de sa liberté intérieure, morale ou spirituelle.*

[39] Voir la partie de mon mémoire consacrée à cette question, disponible en photocopie (cf. note 1).

IV. Conclusion : le mode de présence de Dieu dans l'univers

1. La révélation générale

L'affirmation d'une révélation générale (universelle) de Dieu a été émise dans le précédent chapitre ; elle mérite d'être approfondie afin de mieux pouvoir saisir comment Dieu est présent et agit dans ce monde, ce qui est perceptible par tous et ce qui ne l'est que par la foi. Le fondement de cette affirmation se trouve essentiellement dans la théologie de Saint Paul[40] : "depuis la création du monde, la puissance éternelle et la divinité de Dieu sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence" (Ro. 1. 20). A ce propos, F. Godet commente : 'en vertu du principe de *causalité* qu'il expérimente à chaque instant dans sa propre activité productrice, l'homme remonte aussitôt de l'immensité de l'effet (le spectacle de la nature) à la toute *puissance* de la cause. Mais cette toute-puissance se présente en même temps à lui comme revêtue de certains caractères moraux empreints dans ses produits eux-mêmes... En vertu du principe de *finalité*, dont il fait également à chaque moment l'expérience dans sa propre activité ordonnatrice, il découvre les attributs de la sagesse et de la bonté dont la cause suprême est revêtue et que Paul réunit ici dans le terme *divinité*... Pour percevoir l'ouvrier dans l'œuvre, il faut être soi-même ouvrier intelligent doué de la faculté d'unir en un seul et même acte de contemplation intellectuelle les deux vues corporelle et rationnelle'.[41]

2. L'action immanente de Dieu

Pour la commodité de la réflexion, il est utile de différencier l'action "immanente" et l'action "transcendante" de Dieu. "L'activité de Dieu n'inclut pas seulement son activité de création, mais aussi celle de 'soutien' de l'univers (Héb. 1. 3 ; Col 1. 17). En Col 1. 17, il faudrait traduire *ta panta en autô sunestèken* par 'toutes choses sont maintenues en existence par Christ', ce qui met l'accent sur l'activité immanente de Dieu, sans laquelle l'univers, non seulement s'arrêterait, mais cesserait d'exister... Dieu agit dans tous les domaines de la réalité, et non seulement là où on ne peut pas appliquer une explication scientifique. Tout est à lui ! De même, l'Ecriture affirme que Dieu a mis de l'ordre dans sa création, non par la vertu d'un *mécanisme* parfait qu'il aurait produit, mais plutôt par sa complète *fidélité*".[42]

[40] Ro. 1. 19-20 ; 3. 29 ; 1 Co. 1. 21 ; Act 14. 27 ; 17. 27-28.

[41] F. Godet, *Commentaire de l'épitre aux Romains* (rééd. Genève, Labor et Fides, 1968), *ad. loc.*

[42] R. Herrmann, "Implications of molecular biology for creation and evolution", *ASA* 4/1975.

Par leur simple *existence* et les structures de l'ordre qui les caractérisent, les choses créées sont porteuses d'une certaine révélation de Dieu. Il en est de même pour certains *événements* qui sont le fruit d'une action providentielle de Dieu, utilisant les lois et structures de l'univers à son service. Ces événements et l'existence des choses créées ont besoin bien sûr d'une interprétation, d'une parole révélatrice qui réclame la foi pour être pleinement compris tels qu'ils sont vraiment : instruments de l'action et de la présence de Dieu dans le monde.

3. L'action transcendante de Dieu

Puisque Dieu n'est pas identique à sa création, il n'est pas impensable qu'il y ait dans sa création des marques d'un tout Autre qui ne peuvent pas être expliquées, car elles n'entrent pas dans le schéma de cause à effet d'un monde fermé. A ce titre, je citerai :

— tout d'abord l'Origine (création) de tout ce qui existe, et sa Fin (accomplissement),

— ensuite, l'Incarnation et la Résurrection de Jésus-Christ, au cœur de notre histoire,

— et finalement tous les signes de Yahvé et de Jésus, ainsi que l'Ecriture (sachant que ces deux derniers peuvent aussi être considérés comme des effets de l'action immanente de Dieu).

Les manifestations de l'action transcendante de Dieu sont aussi partiellement cachées, et ont, elles aussi, besoin d'une parole révélatrice et de réponse de la foi pour être pleinement reconnues comme telles.

Il est vrai que c'est dans la foi en la parole révélatrice que nous pouvons confesser le Dieu Créateur, discerner son action dans le monde et l'univers. Mais cela n'empêche pas que, avant que toute parole soit prononcée sur ces actions et ces marques de la présence de Dieu, celles-ci soient perceptibles comme telles par toute intelligence humaine. L'action immanente autant que l'action transcendante de Dieu dans sa création révèle quelque chose de lui ; cette révélation ne s'impose à personne il est vrai ; mais elle est offerte à la conscience de tout homme, elle est intelligible à chacun, elle est un appel à Le reconnaître, même si les prétentions d'une certaine philosophie scientifique en rendent son acceptation plus difficile.

Notes de lecture

A. FEUILLET, L'agonie de Gethsemani. Enquête exégétique et théologique suivie d'une étude sur le "Mystère de Jésus" de Pascal (Paris, Gabalda, 1977).

Nos lecteurs connaissent André FEUILLET, ne serait-ce que pour son article sur "la découverte du tombeau vide en Jean 20. 3-10" paru dans le n° 7 de notre revue. Professeur honoraire à l'Institut Catholique, il a dirigé en collaboration avec A. ROBERT la célèbre introduction à la Bible parue en 1959.

"L'Agonie de Gethsemani" est à la fois le livre d'un exégète érudit et rigoureux et celui d'un croyant. On est bien loin de la sèche exégèse lisible uniquement par des spécialistes. La science permet une meilleure compréhension de la révélation et, par là, nourrit notre foi. L'auteur décrit en quelques mots l'esprit de son ouvrage : "en pesant simplement les mots dont se sont servis les évangélistes pour décrire la scène de l'agonie et en remettant celle-ci dans tout son contexte biblique, prochain ou éloigné, il nous est donné de lire dans le cœur même du Christ, beaucoup mieux que dans tous les traités abstraits de théologie, la doctrine même de notre rédemption. Or cette doctrine, bien comprise, est la réponse la plus adéquate, au fond la seule pleinement apaisante, au problème du mal sous toutes ses formes, le plus redoutable des problèmes auxquels soit affronté l'esprit humain" (p. 9).

A. FEUILLET commence par étudier les trois récits de l'agonie, leurs différences et leurs accents particuliers. Citant les interprétations des critiques modernes, il aborde au passage les problèmes posés par ce qu'il appelle "l'abus de l'exégèse" qui "agit comme une sorte de cancer et détruit peu à peu la substance même de la Parole de Dieu". "Quelques réflexions très simples, écrit encore André FEUILLET, devraient pourtant nous arrêter sur une pente aussi dangereuse. Tout d'abord, est-il vraisemblable que les évangélistes ou la tradition dont ils dépendent se soient livrés à la "cuisine" littéraire très compliquée qu'on leur attribue ? En second lieu, le fait que la plupart du temps, ces hypothèses se contredisent et se démolissent les unes les autres n'est-il pas une preuve manifeste de leur fragilité ? Enfin, à quoi bon se donner tant de peine pour scruter le sens des textes évangéliques, s'ils sont ce que présuppose une telle exégèse et s'ils ne nous apprennent rien de solide sur la personne, les paroles et l'œuvre de Jésus ?" (p. 53).

Ce travail ne veut pas se limiter à une exégèse de passages difficiles mais se poursuit par une recherche sur la signification fondamentale de l'Agonie de Gethsémani. Enfin, dans sa conclusion générale, l'auteur souligne l'importance du dialogue entre

l'exégète et le théologien. "Avant d'être un ensemble de vérités proposées à notre créance, notre religion est une histoire du salut par le moyen de laquelle ces vérités sont parvenues à la connaissance des hommes ; comment un théologien, digne de ce nom, pourrait-il accepter sans s'émouvoir, que cette histoire du salut fût ébranlée ? Le Dieu de la religion chrétienne, nous ne le connaissons que par Jésus-Christ qui est un personnage de l'histoire ; comment pourrait-on se désintéresser de savoir ce qu'il a réellement été, ce qu'il a réellement enseigné, ce qu'il a réellement fait ? Une spéculation théologique privée d'un enracinement solide dans l'histoire réelle de Jésus ne pourrait qu'apparaître fragile et arbitraire". (p. 235).

Enfin, l'auteur prolonge sa réflexion par quelques remarques sur les problèmes de la souffrance humaine et du mal moral en relation avec la passion du Christ.

Par ailleurs, nombreux sont les sujets de grand intérêt qui sont traités au passage. Citons seulement le sens de "beaucoup" employé pour qualifier les bénéficiaires de l'œuvre expiatoire du Christ (Es 53. 11ss repris dans le N.T.) (p. 34, 120) ou la très intéressante discussion sur la 6ème demande du Notre Père, généralement traduite par "ne nous soumets pas à la tentation" (p. 105).

En annexe, A. FEUILLET a voulu présenter une étude du "mystère de Jésus" de Pascal. Ce texte admirable est une méditation sur l'Agonie de Notre Seigneur. Par cette étude, l'auteur nous guide de l'exégèse à la méditation du mystère de la croix. Il montre ainsi, en un seul volume, le chemin qui part de l'étude attentive des textes et qui, passant par une théologie systématique, aboutit à l'enseignement spirituel qui enrichit la foi et la piété de l'Eglise.

Ce qui caractérise cet ouvrage d'André FEUILLET, c'est l'unité profonde qui existe entre le croyant et l'exégète, la science et l'amour de Dieu. La mise en œuvre des outils de l'exégèse moderne permet de mieux comprendre la révélation ; cette méthode ne doit cependant jamais dominer et enfermer le texte biblique mais le servir en l'éclairant et en en révélant les richesses insoupçonnées.

A. FEUILLET est un exégète catholique et cela se sent profondément mais l'essentiel de sa démarche peut apprendre à tous ceux qui veulent étudier la Bible comment ne pas dissocier la foi et la recherche théologique ou comment être, au sens premier du mot, un fidèle théologien.

L. SCHWEITZER